További olvasnivaló a kiadó kínálatából:

Giorgio Agamben: *A profán dicsérete*
Alain Badiou: *A század*
Étienne Balibar: *Marx filozófiája*
Jan Bor–Errit Petersma (szerk.): *Képes filozófiatörténet*
Pavel Florenszkij: *A kultusz filozófiája*
Leszek Kołakowski: *Mit kérdeznek tőlünk a nagy filozófusok?*
Orosz István: *Válogatott sejtések*
Esko Valtaoja: *Mindentudó kézikönyv*
Slavoj Žižek: *A törékeny abszolútum*

Peter Sloterdijk

Harag és idő

Politikai-pszichológiai kísérlet

Fordította:

Felkai Gábor



A könyv megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap a kiadói program keretében támogatta.



Die Übersetzung dieses Werkes wurde von Goethe-Institut aus Mitteln des Auswärtigen Amtes gefördert.



Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch (2008)



ISBN 978 963 279 398 6
ISSN 2060-3533

Témakör: filozófia

Kedves Olvasó!
Köszönjük, hogy kínálatunkból választott olvasnivalót!
Újabb kiadványainkról, akcióinkról
a www.typotex.hu és a facebook.com/typotexkiado
oldalakon értesülhet.





Kiadja a Typotex Elektronikus Kiadó Kft.
Felelős vezető: Votisky Zsuzsa
Főszerkesztő: Horváth Balázs
Felelős szerkesztő: Simon József
Műszaki szerkesztő: Jutai Péter
Borítóterv: Szalay Éva
Nyomás: Séd Nyomda
Felelős vezető: Katona Szilvia

TARTALOM

BEVEZETÉS

Európa legelső szava

Az európai hagyomány legelső mondatának elején, az *Iliászt* bevezető verssorban bukkan föl a „harag” szó. Végzetszerűen és ünnepélyesen, mint egy ellentmondást nem tűrő szózat. Amint egy jól megformált mondat tárgyához illik, e főnév tárgyesetben áll: „Haragot, istennő zengd Péleidész Akhileuszét...” Az a körülmény pedig, hogy a szó mindjárt a mondat elején jelenik meg, hallhatóan erőteljes pátoszt juttat kifejezésre. Vajon a hősi ének e mágikus felütése miféle viszonyt körvonalaz a haraghoz a hallgatóság számára? S vajon az előadóművész hogyan juttatja szóhoz a haragot, amellyel minden elkezdődött Nyugaton? Olyasfajta erőszakként-e, amely iszonytató történések hálóit szövi a békés emberek köré? S vajon az indulatok e legfélelmetesebbjét – és egyben legemberibbét – ennek megfelelően szükséges-e tompítani, megzabolázni és elnyomni? Kitérjünk-e szaporán előle, mindahányszor csak másoknál jelentkezik vagy magunkban moccan? Mindenkor fel kell áldoznunk ezt a semleges, a jobb belátás oltárán?

Amint azt azonnal felismerjük, ezek a tárgytól messzire vezető kortárs kérdések – amennyiben e tárgyon Akhilleusz



haragját értjük. A régi világ saját utakat taposott ki a haraghoz, melyek nem lehetnek többé a modernek útjai. Azokban az esetekben, amikor ez utóbbiak a terapeutához fordulnak, vagy a rendőrség hívószámát tárcsázzák, az ezt megelőző korok tudásával felruházott emberek a túlvilág felé fordultak. Hogy felcsendülhessen Európa legelső szava, Homérosz az istennőt szólítja – a rapszódia régi hagyományának, valamint annak a belátásnak megfelelően, hogy aki valamilyen szerénytelen célt tűz maga elé, az jobban teszi, ha nagyon szerényen fog hozzá. Nem én, Homérosz, szavatolhatom énekem sikerültségét. Az éneklés mindig is azt jelentette, hogy annak érdekében nyitjuk ki a szánkat, hogy ezáltal magasabb erők nyilatkozhassanak meg. Amennyiben előadásom sikert arat és tekintélyt ébreszt, akkor ezért a múzsák tehetők felelőssé, s rajtuk túlmenően – ki tudja – talán maga az Isten vagy az istennő. S ha az ének nem talál meghallgatásra, akkor a magasabb hatalmak nem mutattak érdeklődést iránta. Homérosz esetében az isteni ítélet világos volt. Kezdetben volt a „harag" szó, s az ige sikert aratott.

Ménin aiede, thea, Péléiadeó Achilléos
Oulomenén, hé myri Achaiois alge ethéke...

Haragot, istennő zengd Péleidész Akhileuszét,
vészest, mely sokezer kínt szerzett minden akhájnak,
mert sok hősnek erős lelkét Hádészra vetette...

(Devecseri Gábor fordítása)

Az *Iliász* első, az istennőt megszólító verssoraiban félreérthetetlen előírás található azzal kapcsolatban, hogy a görögök – a napnyugati civilizálás e mintanépe – miként viszonyuljanak a haragnak a halandók életébe való betöréséhez.

Tegyék ezt azzal az ámulattal, ami a jelenség rangjának felel meg. Kulturális hagyományunknak ez az első szózata – de vajon érvényes-e még ez a „mi hagyományunk"? – azt a kérést fogalmazza meg, hogy a túlvilág tüntesse ki támogatásával az éneket, mely egy egyedülálló harcos haragjáról szól. Ami ebben figyelemre méltó, az az, hogy a dalnoknak esze ágában sincs megszépíteni a dolgokat. Már az első soroktól kezdve kiemeli a hősies harag vészterhes erejét. Ahol csak megjelenik, ott a csapások minden oldalra záporoznak. Sőt a görögöknek több szenvedést kell miatta eltűrniük, mint a trójaiaknak. Akhilleusz haragja már a harci történések kezdetén az övéivel fordul szembe, hogy azután ő maga csak röviddel a döntő ütközet előtt foglalja el helyét ismét a görög arcvonalban. Az első verssorok hangütése terjeszti elő a programot. A legyőzött hősök lelkei, melyeket a vers „daliás"-nak nevez ugyan, de amelyeket általában inkább árnyszerű fantazmákként képzeltek el, a Hádészba szállnak le, míg élettelen testeiket – Homérosz így fejezi ki: „őket magukat" – a szabad égbolt alatt madarak és kutyák zabálják fel.

A dalnok hangja eufórikus kiegyenlítettséggel pásztáz végig az ittlét látóhatárán, ahonnan hasonló dolgokról lehet tudósítani. Görögnek lenni és ezt a hangot hallani a klasszikus korban ugyanazt jelentette. Ahol ez a hang hallatszik, ott egy valami nyomban érthetővé válik: a háború és a béke egyazon életösszefüggés különböző fázisainak nevei csupán, melynek keretén belül soha nem kérdőjeleződik meg a halál teljes foglalkoztatottsága. S a hősi ének üzenetei közül való az is, hogy a halál korán sújt le a hősre. És ha az „erőszak felmagasztalása" kifejezésnek valaha is volt értelme, akkor az az európai kultúra ezen okiratának előénekében volna méltó helyén. Csakhogy így majdhogynem az ellentétét jelölné annak, mint amire a mai – elkerülhetetlenül rosszalló – szóhasználat

céloz. A harag megéneklése azt jelenti, hogy emlékezetessé teszik. Ami azonban emlékezetes, az közel áll a hatásoshoz, a tartósan nagyra becsülendőhöz, azaz egyenesen a jóhoz. Ezek az értékelések olyannyira ellentétesek a modern kor embereinek gondolkodás- és érzületmódjaival, hogy be kell vallanunk: a harag homéroszi felfogásának sajátlagos értelme végső soron megközelíthetetlen marad számunkra.

A továbbhaladásban ezért csak indirekt megközelítések segítenek. Azt azért legalább értjük, hogy itt nem arról a szent haragvásról van szó, amiről a bibliai források beszélnek. Tehát nem a prófétáknak az istentelen borzalmak miatti felháborodásáról, nem Mózes haragjáról, aki összetöri a kőtáblákat, miközben a nép saját szórakoztatására az aranyborjúval töltötte az idejét, de nem is a zsoltáríró epekedő gyűlöletéről, aki alig várja a napot, amikor majd az igazságos ember a gonosztevők vérében füröszti a lábait.[1] Akhilleusz haragja sem mutat sok hasonlatosságot a korai, még meglehetősen alantas vihar- és sivatag-isten, Jahve dühével, aki „fújtató istenként" az Egyiptom földjéről kivonuló nép előtt förgetegként haladva hullámsírba taszítja annak üldözőit.[2] De éppily kevéssé van szó azokról a profán emberi harag táplálta támadásokról, amelyek a későbbi szofisták és a filozófiai erkölcstanok tanárainak szemei előtt lebegtek, amidőn az önuralom eszményének igéjét hirdették.

Az igazság az, hogy Homérosz olyan világban élt, amely a háborúhoz egyfajta boldog, korlátozás nélküli igenléssel viszonyult. Bármennyire sivárak legyenek is ennek a harcok és halottak övezte világegyetemnek a látóhatárai, az ábrázolás alaphangját az afölött érzett büszkeség adja meg, hogy az

1 Zsolt. 58, 11

2 Vö. Ralf Miggelbrink: *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*. Darmstadt 2002. 13. o.

ember ilyen színjátékok és sorsok tanúja lehet. Ragyogó látványosságuk kibékít a tények keménységével – ez az, amit Nietzsche az „apollóni" műszóval jellemzett. Egyetlen modern kori ember sem képes visszahelyezkedni egy olyan korba, amelyben a háború és a boldogság értelmes együttállást alkot, pedig Homérosz első hallgatói számára ezek a fogalmak egymástól elválaszthatatlanok voltak. A két mozzanatot összefűző köteléket a régi stílusú hőskultusz teremti meg, amely a modern kor emberei számára már csupán az idézőjelek között értett „történelmi műveltség" alakjában jelenvaló.

A régiek számára a heroizmus nem valamiféle kifinomult attitűdöt jelentett, hanem a lehető leginkább életigenlő állásfoglalást az élet tényeire vonatkozóan. Szemükben egy, a hősi jelenségek nélküli világ a semmit jelentette volna. Olyan állapotot, amelyben az ember a védekezés lehetősége nélkül ki lenne szolgáltatva a természet egyeduralmának. A *phüszisz* idéz elő mindent, s az ember semmire sem képes – így hangzott volna egy hősök nélküli világegyetem elve. A hős ugyanakkor bizonyítékát jelenti annak, hogy az emberek is véghezvihetnek tetteket és műveket – feltéve, hogy az isteni kedvezés engedélyezi ezeket. A korai hősöket csakis ilyen tettek és művek véghezvivőiként ünnepelték. Tetteik – akkor és később is – a legértékesebbről tesznek tanúságot, ami csak halandók osztályrészévé válhat. Arról tudniillik, hogy a tehetetlenség és a közöny meghaladása tisztást hasíthat ki a természeti adottságok vadonjából. A tettekről szóló tudósításokban fénylik fel az első jó hír: a Nap alatt valami több valósul meg, mint a közömbös és mindig ugyanúgy lejátszódó dolgok áramlása. A valódi tettek láttán a róluk szóló tudósítások választ adnak arra a kérdésre, hogy: „Miért is tesznek az emberek valamit, nem inkább semmit?" Azért hajtanak végre tetteket, hogy a világot új és dicsőítésre méltó dolgokkal gazdagítsák.

S mivel az új dolgokat létrehozó hősök az emberi nem – bármennyire is rendkívüli – képviselői, rajtuk keresztül a többi ember számára is – amidőn a héroszok tetteiről és szenvedéseiről hallanak – megnyílik az út a büszkeség és az ámulat irányába.

Az új dolognak persze nem szabad napi hírként megjelennie. Ahhoz, hogy legitim lehessen, prototípusosként, legrégebbiként és örökké visszatérőként kell álcáznia magát, miközben az istenek jó előre megfontolt hozzájárulására kell hivatkoznia. A mítosz akkor jön létre, amikor az új dolog az időket megelőző történésnek adja ki magát. Az eposz ennek mozgékonyabb, szélesebb medrű és ünnepélyesebb formáját képezi, amely a várakban, a falvakban történő, illetőleg a korai városi közönség előtti bemutatásra alkalmas.[3]

A hős személyére vonatkozó követelés előfeltételét képezi mindannak, ami most következik. A rhapszódosz csak azért fordulhat az istennőhöz azzal a kéréssel, hogy támogatását kérje a huszonnégy ének kidolgozásához, mivel a rémületet keltő harag nélkülözhetetlen eleme a háborús hős alakjának. Ha a harag, melynek megénekléséhez a költő az istennő segítségét kéri, nem volna maga is magasabb rendű, már megszólításának puszta gondolata is istenkáromlás számba menne. De mivel létezik olyan harag, amelyet fentről adományoznak, legitimnek számít, ha bevonják az isteneket az emberek heves viszonylataiba. Aki ilyen előfeltevések mellett énekli meg a haragot, olyan erőt ünnepel, amely megszabadítja az embereket vegetatív dermedtségükből, s magas, egyben kíváncsi égboltot borít föléjük. A Föld lakói azóta szívják tele

3 Ezzel szembefordulunk azzal a teológus-körökben olyannyira kedvelt legendával, mely szerint a mítosz mindig a fennálló világ megdicsőítését tartalmazza, miközben a világtól való távolságtartó magatartás és a bírálat csak a prófétai beszéllyel keletkezik. Valójában a mítosz épp annyira prófétikus, mint amennyire a prófétizmus még tartalmaz mitikus elemeket.

tüdejüket igazán éltető levegővel, amióta el tudják képzelni, hogy az istenek nézők, akik örömüket lelik az emberek földi komédiájában.

Megkönnyítheti ezeknek a tőlünk annyira távol került viszonyoknak a megértését, ha arra utalunk, hogy a régiek felfogása szerint a hős és megénekelője a vallás autentikus értelmében megfeleltethetők egymásnak. A vallásosság az emberek hozzájárulását jelenti saját medialitásukhoz. Ismeretes, hogy a különböző médiumok tehetséges személyiségei eltérő utakon járnak, miközben fontos csomópontokon találkozhatnak egymással. A „médiumok" pluralizmusa olyan tényállás, amely a kultúra egészen korai állapotáig nyúlik vissza. Ám ebben az időben a médiumok még nem technikai apparátusok, hanem maguk az emberek organikus és szellemi potenciáljaikkal. Ahogy a rhapszódosz valamely éneklő erő fúvókája óhajt lenni, úgy érzi magát a hős a harag ama karjának, amely véghezviszi az emlékezetes tetteket. Az egyikük gégéje s a másikuk karja hibrid testté forr össze egymással. A harcos kardot markoló karja eközben inkább az isten, mint a harcos tulajdona. Azé az istené, aki a másodlagos okok kerülőútján gyakorol hatást az emberi viszonyokra. De ez a kardforgató kar természetesen megéneklőjének tulajdona is, akinek a hős – minden fegyverével együtt – halhatatlan hírnevét köszönheti majd. Így az isten – hős – rhapszódosz összekapcsolása képezi az első hatékony médiaszövetséget. A Homéroszt követő ezer év a földközi-tengeri térségben újra és újra Akhilleuszról szól majd, valamint arról, hogy a háborús múzsák mennyire tudják őt felhasználni.

Nem szükséges sokáig elidőznünk annál a megállapításnál, hogy a mai korban egyetlen ember sem képes autentikusan így gondolkodni – kivéve talán az ezoterikus fennsíkok néhány lakóját, ahol nagyobb léptékben haladt előre a világ újbóli

varázslat alá helyeződése. Egyébiránt nem csak felhagytunk azzal, hogy úgy ítéljünk és érezzünk, mint a régiek, hanem titokban meg is vetjük őket azért, amiért megmaradtak „koruk gyermekeinek", egy olyan heroizmus foglyaiként, amit mi csak archaikusként és illetlenként tudunk felfogni. De mit állíthatunk szembe Homérosszal a mai látásmódunk alapján, a síkság szokásainak megfelelően? Vessük a szemére, hogy megsértette az emberi méltóságot, amikor az egyéneket túlságos közvetlenséggel a parancsokat osztogató magasabb rendű lények médiumaiként fogta fel? Szóljunk arról, hogy nem méltatta figyelemre az áldozatok integritását, amidőn azon hatalmakat ünnepelte, amelyek kárt okoztak nekik? Tegyük szóvá azt is, hogy semlegesítette az önkényesen gyakorolt erőszakot, és a harcok kimenetelét az istenek közvetlen ítéleteivé avatta? Avagy tompítsuk szemrehányásunk élét azzal a megállapítással, hogy a türelmetlenség zsákmányává vált, mivel nem tudta kivárni a Hegyi Beszédet, és nem olvashatta Seneca *De ira* (A haragról) c. művét, azaz az indulatok hasztoikus ellenőrzésének breviáriumát sem, amely a keresztény és humanista etika egyik mintájául szolgált?

Homérosz látóhatárában magától értetődően nem létezik támadási felület az efféle ellenvetések számára. A harcos heroikus energiájáról szóló ének, mellyel a régiek eposza kezdődik, ama szubsztancia rangjára emeli a haragot, amelyből a világot készítették – amennyiben elismerjük azt, hogy a „világ" szó itt a keresztény időszámítás előtti első évezred ókori hellén harcos-nemesi élet alakjainak és jeleneteinek körét jelenti. Azt hihetnők, hogy az ilyesfajta látásmód legkésőbb a felvilágosodás óta tarthatatlanná vált. Csakhogy a dolgokról a harc elsődlegességének jegyében kialakított kép teljes körű elutasítása a jelenkor művelt realistájának jobban nehezére esik, mint azt a kurrens pacifista érzület hinni szeretné. A

modern ember sem hanyagolta el teljességgel a háború elgondolásának feladatát, sőt ezt a megbízatást hosszú időn keresztül gondolatban a műveltség férfias pólusával társították.[4] Már az ókori tanulókat ennek mértéke szerint hitelesítették, amikor Róma felsőbb rétegei – a többi görög kulturális modellel egyetemben – a háborúnak a tanítómestereikre jellemző epikai felmagasztalását is importálták anélkül, hogy megfeledkeztek volna saját törzsökös militarizmusukról. S így tanulta ezt meg Európa ifjúsága a reneszánsztól kezdődően újra és újra, nemzedékről nemzedékre, miután a születőfélben lévő nemzetállamok keretei között – roppantul messze ható következményekkel – ismét megszilárdult a görögöknek az iskolarendszer terén játszott példaadó szerepe. Vajon lehetségesnek tartanánk-e, hogy a 20. század ún. világháborúi is – mások mellett – a trójai háború megismétléseit jelentették, melyeket olyan vezérkarok szerveztek, amelyek vezető koponyái – az ellenséges arcvonalak mindegyik oldalán – önmagukra mint a legkiválóbb akhájokra, sőt egyenesen mint a haragvó Akhilleusz utódaira tekintettek, valamint önmagukat a győzelem és az utókor szemében elérendő hírnév megszerzésére irányuló atlétikus-hazafias elhivatás hordozóinak tartották?[5] A halhatatlan hős számtalanszor meghal. Nem kondoleált-e még Karl Marx is 1864 szeptemberében Hatzfeld grófnőnek a munkásvezér Lassalle párbaj okozta halála miatt a következő szavakkal: ez a férfiú „Fiatalon halt meg, diadala teljében, mint Akhilleusz"?[6]

4 Vö. Raymond Aron: *Clausewitz, den Krieg denken*. Frankfurt 1980; valamint Robert Kaplan: *Warrior Politics. Why Leadership Demands a Pagan Ethos*. New York 2001.

5 A humanizmus és a háború tudattalan dicsőítése közti tudattalan kapcsolatról lásd: Heiner Mühlmann: *Bazon Brock, Krieg und Kultur*. 2003.

6 Karl Marx – Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 30., Berlin 1972. 673. o. (MEM 30. köt., 643. o.)

Hagyjuk itt eldöntetlenül annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy vajon már Homérosz is – ahogyan valamivel később Hérakleitosz, majd jóval később még mindig Hegel is – úgy vélte-e, hogy a háború minden dolgok atyja. Bizonytalan az is, de inkább valószerűtlen, hogy ő, a háborúk történetének patriarchája és számtalan nemzedék görögtanára, rendelkezett-e a „történelem" vagy a „civilizáció" valamiféle fogalmával. Csak annyi bizonyos, hogy az *Iliász* világegyeteme teljességgel a haragból *(ménisz)* fakadó tettek és szenvedések szövete, ahogyan a valamivel későbbi keletkezésű *Odüsszeia* a tetteket és a szenvedéseket a furfangból *(métisz)* vezeti le. Az archaikus ontológia szerint a világ a benne megvívandó harcok összegéből áll. Az epikai harag a megéneklője számára olyan elsődleges energiának tűnik fel, amely önmagából fakad fel, s éppoly kevéssé terelhető más mederbe, mint a vihar vagy a napfény. Ez az energia cselekvő erőt jelent a maga lényegi alakjában. S mivel – akár csak valamely elsődleges szubsztancia – joggal igényelheti maga számára az „önmagából fakadó" predikátumot, ezért megelőz minden helyi szintű provokációt. A hős és *ménisz*-e Homérosz számára szétválaszthatatlan fogatot képez olyképpen, hogy az prestabilizált unió okán fölöslegessé válik a haragnak valamiféle külső indítékból történő levezetése. Akhilleuszt éppúgy harag tölti el, mint ahogy az északi sark jeges, az Olümposzt felhők övezik, és a Mont Ventoux szélfútta hely.

Ez természetesen nem zárja ki, hogy indítékok készítik elő a színpadot a harag jelenése számára, ám szerepük szó szerint abban merül ki, hogy „kiváltják" a haragot anélkül, hogy megváltoztatnák a lényegét. A viszályoktól szabdalt világot legbelül összetartó erőként a harag megőrzi a szubsztancia egységét erupcióinak sokféleségében. Minden megnyilvánulását megelőzve létezik, és mintegy változatlanul éli túl erői legintenzívebb kiáramlásait. Amikor Akhilleusz dühödten, megbántva, csaknem bénultan, indulatait saját embereivel szemben sem visszafojtva ül a sátrában, mivel a hadvezér, Agamemnon elhódította tőle a szép rabszolganőt, Briszéiszt, ezt a szimbolikusan olyannyira jelentőségteljes „becsületbeli ajándékot", akkor ez jottányit sem homályosítja el csillogó-haragvó természetét. A mellőzése miatti szenvedés képessége tesz valakit nagy harcossá. Akhilleusznak még nincs szüksége az „elengedés" képességének a vesztesekre jellemző erényére. Számára elegendő az, hogy tudja: neki van igaza, és hogy Agamemnon tartozik neki. Ez a tartozás az ókori görög felfogás szerint objektíven áll fenn, mivel a nagy harcos becsülete objektív vagy tárgyi természetű. Ha a csupán rang szerint első az erő szerinti elsőtől megtagad egy kitüntetést, akkor a becsületsértés a legmagasabb szinten valósul meg. A düh-epizód Akhilleusz erejét a töprengés tétlen állapotában mutatja meg: még a hősök is ismerik az elhatározatlanság és a befelé irányuló düh időszakait. Ám egy megfelelően heves lökés elegendő ahhoz, hogy újra beindítsa a hős *ménisz*ének motorját. Ha a lökés megvalósul, akkor a következmények elég hátborzongatóak és egyben elbűvölőek ahhoz, hogy őt, aki huszonhárom elpusztított település[7] győzelmi rekordjával büszkélkedhet, méltónak találjuk „a városok lerombolójának" címére.

Akhilleusz fiatal kedvencét, Patrokloszt, aki a harctéren vakmerően barátja fegyverzetét öltötte magára, a trójaiak vezérharcosa, Hektór ütötte agyon. Alig járta be ennek a vészterhes eseménynek a híre a görög tábort, Akhilleusz elhagyja sátrát. Haragja ismét egyesült vele, és ettől kezdve minden ingadozás nélkül szabja meg cselekvésének irányát. A hős új fegyverzetet követel magának, s maga a túlvilág igyekszik,

7 Vö. Homérosz: *Iliasz*, 9. ének, 328. verssor.

hogy követelése teljesüljön. A hősbe költöző harag még csak nem is a testre korlátozódik le, hanem a világ mindkét részére irányuló cselekvések egész szövevényét indítja el. A *ménisz* viharos támadókedvvel veszi át a halhatatlanok és a halandók közti közvetítő szerepet. Arra sarkallja a kovácsistent, Hephaisztoszt, hogy az új fegyverek elkészítésénél a lehető legjobbját nyújtsa, továbbá szárnyakkal látja el a hős anyját, Thétiszt, hogy gyorsan bonyolíthassa le az üzenetváltásokat a föld alatti kovácsműhely és a görög tábor között. Hatékonyságának legbelsőbb körén belül azonban a *ménisz* a hőst újfent legutolsó, sorsát meghatározó ellenfeléhez irányítja: esküvel kötelezi őt a küzdelem valóságos megvívására. Elvezeti őt a küzdőtérnek a gondviselés által kiválasztott helyszínére, ahol fellángolása és beteljesedő szabadjára engedése a lehető legnagyobb méreteket ölti. E harag kiteljesedése adja meg a jelet Trója falai előtt, ahol megteszi a szükséges lépéseket ahhoz, hogy minden szemtanút emlékeztessen a harag kirobbanásának és az igazságnak a konvergenciájára.[8] Csak az a körülmény, hogy végül nem Akhilleusz haragja, hanem Odüsszeusz cselvetése kényszeríti térdre a megszállt várost, enged következtetni arra, hogy még Trója végzetes síkjain is kellett léteznie egy a sikerhez vezető második útnak is. Vajon Homérosz úgy látta, hogy a puszta haragnak nincsen jövője?

Egy ilyen következtetés elsietett volna, mivel az *Iliász* Homérosza mindent latba vet azért, hogy minél erőteljesebben kiterjessze a harag méltóságát. Az egyik kritikus pillanatban megmutatja, hogy milyen robbanásszerűen lángolt föl Akhilleusz haragjának ereje, amelynek jelenvalósága egyik pil-

8 A harag ókori kirobbanásának továbbélésére történő utalást a modern tömegkultúrában a „robbanás természetes teológiájában" lásd Peter Sloterdijk: „Bilder der Gewalt – Gewalt der Bilder: Von der antiken Mythologie zur postmodernen Bilderindustrie", in: Christa Maar – Hubert Burda (szerk.): *Iconic Turn: Die neue Macht der Bilder.* Köln 2004. 333. sk. o.

lanatról a másikra következik be. Éppen a harag hirtelensége nélkülözhetetlen ahhoz, hogy magasabb rendű eredetét hitelt érdemlően igazolhassa. A korai görög hős erényei közé tartozik az is, hogy edénye legyen a váratlanul belé áramló energiáknak. Itt még olyan világban tartózkodunk, amelynek spirituális állapota nyíltan médiumszerű lenyomatot hordoz. Ahogyan a próféta a szent tiltakozás igéjének közvetítője, úgy válik a harcos a benne hirtelen összpontosuló erő eszközévé, hogy keresztültörhessen a jelenségek világához.

Az indulatok szekularizálódása ebben a rendben még ismeretlen jelenség. A szekularizáció ugyanis a normális felépítésű európai mondatokban megbúvó program végrehajtását jelenti. Rajta keresztül utánozzák a valóságban azt, amit a mondatszerkezet állít, hogy tudniillik az alanyok gyakorolnak hatást a tárgyakra, és terjesztik ki rájuk az uralmukat. Fölösleges hosszabban fejtegetnünk, hogy a cselekedetek homéroszi világa mennyire távol áll az efféle viszonyoktól. Ugyanis itt nem az embereknek vannak szenvedélyeik, hanem a szenvedélyek találják meg maguk számára az embereket. A tárgyeset még kormányozhatatlan. A dolgok ezen állása szerint az Egyetlen Isten természetszerűleg még várat magára. Az elméleti megalapozottságú monoteizmus csak akkor juthat hatalomra, amikor a filozófusok a mondat alanyát komolyan világelvként posztulálják. Ettől kezdve rendelkezhetnek az alanyok szenvedélyekkel, és gyakorolhatnak uraikként és tulajdonosaikként ellenőrzést fölöttük. Addig azonban a spontán pluralizmus uralkodik, melynek keretei között az alanyok és a tárgyak állandóan felcserélik helyeiket.

Ezért aztán a haragot a megérett pillanatban kell megénekelni: akkor tudniillik, amikor a harag rátalál hordozójára. Nem is járt más Homérosz eszében, amikor Trója hosz-

szadalmas ostromát s a város akkor már alig remélt elesését teljes egészében a főhősök titokzatos harci erejére vezette vissza, akiknek visszafojtott dühe miatt ítéltetett sikertelenségre a görögök ügye. A dalnok kihasználja az óra kegyét, amikor a *ménisz* beáramlik hordozójába. Az epikai emlékezetnek ekkor már csak az események menetét kell követnie, melyet az erők konjunktúrája szab meg. Döntő szempont, hogy a harcos maga, amint megfogan bensejében a nemes harag, egyfajta hátborzongató és egyben mégis vonzó jelen időt él át. Csakis ezért jelenthet a hős haragja annak legtehetségesebb eszközénél többet a közönséges dührohamnál. Emelkedettebben szólva: a harctér istene a harag feltörésén keresztül szólítja meg a harcost. Azonnal megértjük, hogy az ilyen pillanatokban miért nem válnak más hangok is hallhatóvá. Az efféle erők ugyanis – legalábbis *kezdeti* naivitásukban – egyszólamúak [monotematikusak], mivel az egész embert igénybe veszik, így osztatlan színpadot követelnek meg a lelket egyedül megragadó indulat kifejezésére.[9] A tiszta harag esetében nincs szó a belső lelki élet csomóiról, a pszichikum hátteret képező világáról vagy valamiféle magántitokról, melyeken keresztül a hős emberileg érthetőbbé válna. Inkább az az alapelv érvényesül, hogy a cselekvő személy belső élete maradéktalanul és nyilvánosan manifesztálódjék, azaz váljon teljesen egyenlővé a tetteivel, és – amennyire csak lehetséges – öltse az ének formáját. A kitörő harag sajátossága az, hogy maradéktalanul feloldódik tékozló kifejeződésében: ahol a totális

9 Még a harag későbbi, sztoikus fenomenológiája is leszögezi, hogy az nem engedi meg a rejtőzködést. Minden más bűn elrejthető, „a harag azonban kitör, kiül az arcra (*se profert et in faciem exit*), s minél hevesebb, annál szembetűnőbb" (*quantoque maior, hoc effervescit manifestius*). Minden indulatnak megvan a maga előjele *(apparent)*, ám a harag nem csak mintegy jelzést ad magáról, hanem egyenesen szembe ötlik *(eminet)*. Seneca: *De ira* 1,1; magyarul: Uő.: *A haragról*, ford. Kovács Mihály, Budapest 2001, 15. o. A 20. században az akadémikus pszichológia olykor „robbanással járó reakciók"-ról beszélt. Lásd Ernst Kretschmer: *Medizinische Psychologie.* Lipcse 1930. 183. sk. o.

expresszivitás adja meg a hangot, ott sem visszafogásról, sem a későbbiekre való tartogatásról nem lehet szó. Az csak természetes, hogy a felek mindig „valamiért" harcolnak. A küzdelem azonban mindenekelőtt önmagában a harcban álló energiák kinyilvánításáért folyik, s a stratégia, a háború célja és a zsákmány mozzanata csak később társul ehhez.

A harcos kiteljesedett alakja akkor áll előttünk, amikor fellángol a haragja. Amidőn a feltüzelt hős felkerekedik a háborúba, akkor ennek révén az erőitől hajtott ember olyan identitása valósul meg, amiről az otthon ülők csak legjobb pillanataikban mernek álmodni. Bármennyire is megszokták a dolgok elviselését és a várakozást, még számukra sem ment veszendőbe teljesen az emlékezés az élet jelentőségteli pillanataira, amelyekben olybá tűnhetett, mintha a cselekvés lendülete magukból a körülményekből következne. Ezt a tiszta ösztönzőkkel való eggyé válást nevezhetnénk – Robert Musil egyik szófordulatával élve – a motivált élet utópiájának.[10]

A letelepült emberek – tehát a parasztok, a kézművesek, a napszámosok, az írástudók, a korai hivatalnokok továbbá a későbbi terapeuták és professzorok – számára a tétovázó erények szabnak irányt: aki az erények padját koptatja, általában nem tudhatja, hogy mi is lesz a következő feladata. Ezért különböző oldalakról érkező tanácsokat kell megszívlelnie, s döntéseit abból a mormolásból kell kihallania, melyben egyetlen hang sem testesíti meg a vezérszólamot. A hétköznapi ember számára elérhetetlen a pillanat evidenciája; legfeljebb csak a megszokás mankói segíthetnek rajta. A megszokás csupán a bizonyosság talaj menti pótlékaival szolgálhat. Meglehet, hogy ezek szilárdak, de nem biztosítják számára a meggyőződés élő jelenvalóságát. Akit viszont

10 Vö. Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften.* Hamburg 1952. 1209. sk. o. (Musil: *A tulajdonságok nélküli ember*, Budapest, III. köt.)

áthat a harag, annak számára véget ér a sápadt idő. A köd felszáll, a körvonalak megkeményednek – immár határozott vonalak vezetnek a tárgyhoz. Az izzó támadás tudja, hova akar eljutni. A csúcsformába lendült haragvó „úgy csapódik bele a világba, ahogy a puskagolyó a csatába".[11]

A THÜMOTIKUS VILÁG: BÜSZKESÉG ÉS HÁBORÚ

A klasszika-filológus Bruno Snell ötletgazdag Homérosz-olvasatának köszönhetjük, hogy az *Iliász* kortársi újratanulmányozása során felfigyeltünk a műben érvényesülő epikai lélektan és cselekményvezetés sajátságosan modernség előtti struktúrájára. *A szellem felfedezése* című – s még mindig ösztönzést nyújtó – könyvében, melynek tárgya a homéroszi emberkép, a szerző egy szembeszökő körülményre hívta fel a figyelmet. Arra tudniillik, hogy az írásos nyugati művek legrégebbi korszakának epikai személyiségeiből messzemenően hiányoznak még a klasszikus felfogás szerinti szubjektivitás meghatározó ismertetőjegyei, különösen a reflektáló bensőségesség, a személyiség önmagával folytatott intim beszélgetése, valamint a törekvés az indulatok lelkiismeret által vezérelt ellenőrzésére.[12] Snell a kevert, illetőleg a tartály-személyiség látens koncepcióját fedezi fel Homérosznál, amely bizonyos tekintetben hasonlóságot mutat a krónikus „disszociatív zavarokkal" küzdő posztmodern emberről kialakított képpel.

11 Ezt a fordulatot Heinrich Mann-tól kölcsönöztem, aki az 1925-ben keletkezett Napóleonról szóló esszéjében a sorsfordító korzikairól a következőket jegyezte fel: „Úgy csapódott bele a világba, ahogy a puskagolyó a csatába. Így küldte őt előre a forradalom ..." Lentebb megmutatjuk majd, hogy a forradalom koncepciója nem utolsósorban az ókori *ménisz* fogalmán alapszik. Lélektani magvát a szubjektumnak a világharag aktív gyűjtőhelyévé történő átalakítása teszi ki.

12 Bruno Snell: „Die Auffassung des Menschen bei Homer"; in: uő: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg 1946. 15–37. o.

A korai antik hérosz a maga távlatában valóban a „multiplikált személyiség" mai típusára emlékeztet. Úgy tűnik, hogy esetében még nem adott semmiféle uralkodó elv vagy koherens „Én", amely a pszichikai mező egysége és önmegragadása számára jön létre. Ebben a korban a „személy" az indulatok vagy részleges energiák találkahelyének bizonyul, melyek távolról érkezett látogatókként szállásadójuknál, az élmények átélésére és a cselekedetek végrehajtására képes egyénnél találkoznak össze, hogy felhasználják őt óhajaik elérésére.

Ezek szerint a hős haragját nem szabad személyiségszerkezete inherens tulajdonságaként felfognunk. A sikereket arató harcos több egy túlságosan ingerlékeny és agresszív jellemnél. Annak sincs túl sok értelme, ha úgy beszélünk a homéroszi figurákról, mint az iskolapszichológusok a problémás tanulókról. Ők Akhilleuszt szakmájukhoz híven nyomban a túlhajtott szülői ambíciók küldötteként állítanák be,[13] mintha valamilyen lelkileg megnyomorított teniszező csodagyerek előfutára volna, akinek nemzője és egyben edzője minden játszma alatt az első sorban ülve figyelné őt. Mivel ezen a szinten teljességgel a tartály-lélektan által uralt területen mozgunk még, ügyelnünk kell e lelki univerzum alapszabályára. Az időszakosan fellobbanó harag a heroikus lélek energetikai kiegészítéséül szolgál, tehát nem képezi annak sem személyes tulajdonságát, sem pedig bensőséges összetevőjét. A hősök és más emberek kebelében elhelyezkedő „szerv" görög elnevezése, ahonnan a nagy indulati kitörések kiindulnak, a *thümosz,* amely a büszke én rezdüléseinek tűzhelyét jelöli, ugyanakkor azt a receptív „érzéket" is, amelyen keresztül az istenek parancsolatai megnyilatkoznak a halandók számára. Egyébiránt a *thümosz*ban lejátszódó indulati kitörések kiegé-

13 A különlegesség kedvéért lásd: Jürgen Manthey: *Die Unsterblichkeit Achills. Vom Ursprung des Erzählens*. München – Bécs 1997. 31. sk. o.

szító vagy „járulékos" tulajdonsága szolgál magyarázatul az indulatok megzabolázását szolgáló instancia – a modern ember szemében annyira megütköztető – hiányára a homéroszi személyzet körében. A hős úgyszólván próféta, akire az a feladat vár, hogy erejének üzenetét azonmód beigazolja. Ez az erő ugyanúgy kíséri a hőst, ahogy a géniusz biztosít kíséretet a védelmére bízott személynek. Amikor az erő aktualizálódik, akkor védencének is vele kell tartania.[14]

Habár a cselekvő személy sem nem ura, sem nem birtokosa indulatainak, elhibázott volna azt gondolni, hogy akkor csupán csak azok vak vagy akaratlan eszköze. A *ménisz* azon behatoló energiák csoportjába tartozik, melyekről a hellének mind poétikai, mind filozófiai pszichológiája azt tanította, hogy azokra mint a túlvilágról származó kegyelmi ajándékokra kell tekintenünk. Ahogyan mindenkivel szemben, aki felülről kapta tehetségét, él a felszólítás, hogy gondosan sáfárkodják a reá bízott ajándékkal, úgy a hősnek, mint a harag őrének is tudatos viszonyt kell kialakítania hozzá. Heidegger, akit nagyon is elképzelhetnénk elmerengő turistaként a trójai síkságon, valószínűleg azt mondaná: a harc is köszönetnyilvánítás.

Miután a görög lélek a heroikus-háborús erényekről átállt a városi polgár kiválóságaira, a harag lassanként eltűnik a karizmák listájáról. Egyedül a szellemhez jobban kötődő lelkesültségek maradnak vissza, ahogyan azokat Platón a *Phaidrosz*-ban a lélek jótékony megszállottságaira vonatkozó áttekintésében felsorolja. Ezekhez mindenekelőtt a sugalmazott orvostudományt, a jövendőmondás adottságát, valamint a múzsa által jóváhagyott lelkesítő éneklést sorolta. Platón

14 Az antik géniusz-koncepcióval kapcsolatban vö. a római rétor Censurinus *De die natali* című írását; valamint Peter Sloterdijk: *Sphären* I. *Blasen*. Frankfurt 1998. 6. fej.: „Seelenraumteiler", 421. sk. o.

ezek mellett egy paradox módon újszerű enthuziazmust is bevezet, mégpedig az ideák szemlélésének hideg józanságú *mániá*ját, amelyre a „filozófia" általa megalapozott új tudománya támaszkodik majd. E diszciplína hatására a logikai gyakorlatok által megvilágított „mániás" lélek végképp eltávolodik a *„ménisz"*-ben gyökerező kezdeteitől – s ezzel kezdetét veszi a nagy horderejű harag kiűzetése a kultúrából.

Azóta a harag a polgárok között csak szigorú feltételek mellett szívesen látott vendég; régi vágású, eltúlzott elragadtatottságként nem illik bele többé az urbánus világba. Már csak az athéni Dionüszosz-színház színpadán mutatják be időről időre ókori-őrült hevességében, így Szophoklész *Aiasz*ában vagy Euripidész *Bakkhánsnők*-jében, ám általában csak azért, hogy a halandókat emlékeztessék az isteneknek arra a félelmet keltő szabadságára, hogy bárkit porba sújthatnak, akit csak akarnak. Azok a sztoikus filozófusok, akik az elkövetkező nemzedékeken keresztül a civil közönséghez fordultak, legjobb szofisták módjára azt az állítást képviselték, hogy a harag végső soron „természetellenes", mivel ellentmond az emberek ésszerű lényegének.[15]

A harag háziasítása a férfiasság új antik formáját hozza létre. Valójában a szóban forgó indulatnak a polisz számára hasznos maradványai beemelhetőek voltak a *thümosz* polgári ápolásába; „férfibátorságként" *(andreia)* éli túl a változásokat,

15 Seneca: *De ira* 1,6,4: „Non est ergo natura hominis poenae appetens; ideo ne ira quidem secundum naturam hominis, quia poenae appetens est." (magyarul: Uő: *A haragról* ford. Kovács Mihály, Budapest 2001, 29. o.: „Az emberi természet tehát nem vágyik a megtorlásra, így a harag sem az emberi természet szerint való, mert bosszúra éhes.") A harag filozófiai háziasítása a görögöknél távoli analógiát kínálhat az isteni haragnak a papi iratok teológiájában megjelenő civilizálásával a babilóniai korszak utáni zsidóságnál, amely teológiában a hangsúlyeltolódás az individualizált bűnhődés irányába megfosztja előfeltételeitől a prófétáknak a haragvó Isten büntetésével és megsemmisítésével fenyegető beszédeit. Vö. Ralf Miggelbrink: *Der zornige Gott*. I. h.., 48. sk. o.

melynek hiányában még a városias életmódok hívei számára sem volt elképzelhető az önérvényesítés (Selbstbehauptung). Így hasznos és „igazságos haragként" egy második élet jut osztályrészéül, s mint ilyen a sértések és a rosszindulatú feltételezések elhárításában lesz illetékes. Továbbá segédkezet nyújt a polgároknak ahhoz, hogy lendületesen síkra szálljanak a jó és a helyes mellett (modern megfogalmazásban: az érdekeikért). Ismeretes, hogy városi polgárság elképzelhetetlen – jobb, ha most így fordítjuk már a *thümosz* kifejezést – elszántság nélkül. (Ez a téma éppen a németek számára nem minden báj nélkül való, mivel 1945-ben ők jelentetnek meg egy különkiadást az elszántságról, ám a sokat dicsért civil kurázsi alakjában, ami a vesztesek bátorságának fogyókúrásított fokát képezi, s amivel a politikailag elbizonytalanodott lakossághoz akarták közelebb vinni a demokrácia örömeit.) Ezen túlmenően a városi felnőtt férfiak közti barátság lehetősége továbbra is thümotikus előfeltételektől függött, mivel a férfiember mint barát a barátok, s mint egyenlő az egyenlők között csak akkor alakíthatja hitelesen a szerepét, ha polgártársaiban az általánosan méltányolt erények határozott arcélű megjelenését becsülheti.[16] Immár nem csak önmagunkra szeretnénk büszkék lenni, hanem éppúgy az *alter ego*-ra, a barátunkra, aki kitünteti magát a közösség szemei előtt. Az egymással versengő férfiak jó híre teremti meg a magabiztos közösség thümotikus fluidumát. Az egyes ember *thümosza* most már a térség olyan erejeként (Feldkraft) jelenik meg, amely formát kölcsönöz a sikerre irányuló közös akaratnak. Ezen a látóhatáron belül politikai thümotikaként bontakozik ki Európa első politikai pszichológiája.

16 Gilles Deleuze – Felix Guattari: *Was ist Philosophie?* Frankfurt 1996. 172. sk. o.

Túl az erotikán

Napjainkban egyre konkrétabb formát ölt a gyanú, hogy a pszichoanalízis – amely a 20. század folyamán széles körben vezető lélektani tudás gyanánt szolgált – egy bizonyos és lényeges tekintetben félreismerte tárgyának természetét. A pszichoanalitikus tanok épületével szemben szórványosan megfogalmazott ellenvetésekből, amelyek egészen a doktrína korai szakaszáig nyúlnak vissza, mára a követők elméletileg alátámasztott megtagadása bontakozott ki. Ennek kiindulópontjául nem annyira a pszichoanalitikus tézisek és eredmények hiányos „tudományos" bizonyíthatósága miatti véget nem érő panaszáradat szolgál (mint legutóbb a problematikus *Livre noir de la psychoanalyse* [A pszichoanalízis fekete könyve] kapcsán, ami újra feltűnésről gondoskodott), mint inkább az az egyre mélyebb szakadék, ami a lelki jelenségek és az iskolás fogalmak között tátong. Mindez olyan kínos helyzetet teremt, amelyről a pszichoanalitikus mozgalom kreatív szerzői és gyakorlati szakemberei régebb óta nyíltan vitatkoznak. Ám még az elmélet specifikus hatékonyságával kapcsolatos krónikusnak mondható kételyek sem merítik ki teljesen az ellentmondás lényegét.

Az elvek szintjén jelentkező félreértés forrása, amely mellett a pszichoanalízis elkötelezte magát, abból a naturalisztikusan elleplezett – kripto-filozófiai jellegű – előzetes megfontolásból fakad, hogy a *conditio humana* [emberi állapot] egészét a libidó dinamikája – tehát az erotika – felől kell magyarázni. Mindennek nem kellett volna végzetessé válnia, ha az analitikusok legitim érdeklődése a pszichikum energiákban gazdag Erósz-pólusa iránt éppily élénk foglalkozással párosult volna a thümotikus energiák pólusával. Csakhogy a pszichoanalízis soha nem volt hajlandó arra, hogy hasonló

fokú részletességgel és elvszerűséggel tárgyalja a mindkét nemhez tartozó emberek thümotikáját, nevezetesen az ember büszkeségét, bátorságát, elszántságát, az érvényesülésre való törekvését, az igazságosság iránti vágyát, a méltóság és a becsület iránti érzékét, felháborodását, valamint harcosbosszúálló energiáit. Kissé leereszkedően átengedték az efféle jelenségeket Alfred Adler követőinek és az ún. kisebbségi komplexusok állítólag beesett mellű más értelmezőinek. Legfeljebb annyit ismertek el, hogy a büszkeség és a becsvágy akkor kerekedhet felül a lélekben, ha a szexuális vágyak nem valósíthatók meg megfelelő módon. A pszichikumnak egy ilyen másodlagos programra való átkapcsolását sivár iróniával szublimációnak, azaz a magasztosság előállításának nevezték azok számára, akiknek szükségük van erre.

A pszichikai mező második alapvető erejéről a klasszikus pszichoanalízis legtöbbször mit sem akart tudni – s ezen a körülményen vajmi keveset változtattak az olyan járulékos konstrukciók, mint amilyen a „halálösztön", vagy a „destrudo"-nak elnevezett mitikus figura, más néven: a primer agresszió. Az elmélethez később hozzáillesztett én-pszichológiának is csak kompenzációs szempontból volt értelme, mivel nagyon is világos volt, hogy az a klasszikus freudiánusok – a tudatalatti e partizánjai – szemében örökre szálka marad.

Erotodinamikai kiindulópontjának megfelelően a pszichoanalízis sok mindent napvilágra hozott abból a gyűlölet-készletből, ami a szerelem másik, sötét oldalát alkotja. Sikerült megmutatnia, hogy a gyűlölet hasonló törvényeknek van alávetve, mint a szeretet, és hogy mind az egyik, mind a másik oldalon a kivetítés és az ismétléskényszer kezében összpontosul a parancsnokság. Ugyanakkor jórészt néma maradt a haraggal kapcsolatban, amely a sikerre, az elismerésre és az önbecsülésre való törekvésből, valamint az ez utóbbi terén végbemenő visszaesésekből fakad. A szabad akaratból választott tudatlanság leglátványosabb szimptómáját (amely tudatlanság az analitikus paradigmából következett) a nárcizmuselmélet, azaz a pszichoanalitikus doktrína ama második hirdetménye képezi, melynek segítségével az Ödipusz-elmélet ellentmondásait akarták áthidalni. A nárcizmus-tétel jellemző módon az emberi önaffirmációk felé fordítja figyelmét, ám azt minden józan belátás ellenére egy második, ismét az erotikára alapozott modell bűvkörébe akarja vonni. Magára veszi annak hiábavaló terhét, hogy a thümotikus jelenségek öntörvényű gazdagságát az autoerotikából és annak patogén hasadásaiból vezesse le. Bár a lélek számára tiszteletre méltó nevelési programot fogalmaz meg, melynek célja abban ragadható meg, hogy az ún. nárcisztikus állapotokat a tárgyakra irányuló érett szeretetté alakítsa át, de soha nem jutott eszébe, hogy ehhez hasonlóan felvázoljon egy ezzel analóg nevelési utat a büszke felnőttek, a harcosok, továbbá a különböző ambíciók hordozói számára. A „büszkeség" szó a pszichoanalitikusok számára jobbára csak minden tartalmat nélkülöző bejegyzést jelent egy a neurotikusokkal foglalkozó lexikonban. Ugyanis a hozzáférést ahhoz, amit ez a szó jelent, a magát képzésnek nevező felejtés-gyakorlat során gyakorlatilag elvesztették.

Nárcisz képtelen arra, hogy kisegítse Ödipuszt. E mitikus modell-személyiségek kiválasztása többet árul el a választókról, mint a tárgy természetéről. Hogyan is kompenzálhatná az az önmaga és a saját tükörképe között különbséget tenni nem tudó, a debilitással határos vonásokat mutató ifjonc annak a férfiúnak a gyengeségeit, aki az apját abban a pillanatban ismeri fel, amikor agyonveri őt, majd pedig merő tévedésből utódokat nemz a saját anyjával? Mindketten kétes ösvényeken lépdelő szeretők; mindketten annyira eltévelyednek az erotikus függések hálójában, hogy nem könnyű

eldönteni, melyikük nyomorultabb a másiknál. Az emberi nyomorúság prototípusainak galériáját meggyőző módon nyithatnánk meg Ödipusszal és Nárcisszal. Az efféle alakokat sajnáljuk bár, de nem csodáljuk. És mégis: ha a szóban forgó iskola tanárai dönthetnék el, akkor éppen az ő sorsukban kellene megpillantanunk a lehető legjelentősebb mintáit mindannyiunk életdrámáinak. Nem nehéz belátnunk, hogy miféle tendencia szolgál az efféle előnyben részesítés alapjául. Aki emberekből pácienseket – s ez azt jelenti: büszkeség híján levő embereket – akar faragni, az nem tehet mást, mint hogy a *conditio humana* emblematikus figuráivá avassa az olyan alakokat, mint a szóban forgókat. Igazság szerint a leckének arra a veszélyre kellett volna ráirányítani a figyelmet, hogy a tanácsadás híján egyoldalúan átélt szerelem milyen könnyen bolonddá teszi az alanyait. Ám ha a cél kimerül abban, hogy ez az irányzat az embereket *ab ovo* a szerelem bábfiguráiként ábrázolja, akkor ennek következtében a saját képmását imádó nyomorultat és az anyja ugyanannyira nyomorult szeretőjét nyilvánítjuk az emberi ittlét mintáivá. Egyébiránt megállapíthatjuk, hogy a pszichoanalízis üzleti alapjai időközben – éppen legsikeresebb fikciói túlzott mértékű terjesztése okán – megrendültek. Napjaink hűvösebb érzületű ifjúságának távolról van még ugyan fogalma arról, hogy mi is volt a helyzet Nárcisszal és Ödipusszal, ám azok sorsa iránt ennek ellenére inkább csak némileg unottan mutat érdeklődést. Nem az emberi lét ősképeit fedezi fel bennük, hanem csak sajnálatra méltó, alapjában véve jelentéktelen veszteseknek tekinti őket.

Aki a büszke és önigenlő rezdülések hordozójaként mutat érdeklődést az ember iránt, annak rá kell szánnia magát, hogy átvágja a túlterhelt erotika csomóját. Ebben az esetben vissza kell térnünk a görögöknél található filozófiai pszichológia alapvető belátásához, mely szerint a lélek nem csupán az Erószban és annak az egyre és a sokra vonatkozó intencióiban nyilvánul meg, hanem legalább ennyire a thümosz rezdüléseiben. Míg az erotika megmutatja a nekünk hiányzó „tárgyakhoz" vezető utakat, amelyek tulajdonában vagy közelében kiegészültnek érezzük magunkat, addig a thümotika azokat a pályákat tárja az emberek elé, amelyek mentén érvényesítik azt, amijük van, amivé válhatnak, amiként léteznek és amik lenni akarnak. A legelső pszichológusok meggyőződése szerint az ember nagyon is szeretetre teremtetett lény, mégpedig kétszeresen is. Egyrészt a magas röptű és egyesítő Erósznak megfelelően, abban az értelemben, hogy a lelket a veszendőbe ment tökéletesség emléke hatja át, másrészt pedig azon népszerű és szórakoztató Erósz szempontja szerint, amely folyamatosan alulmarad a „vágyak" tarka sokféleségével (jobban mondva az étvágy és a vonzerő komplexumaival) szemben. Ám semmiképp sem szabad, hogy az ember kizárólag a vágyakon alapuló indulatoknak szolgáltassa ki magát. Legalább ilyen mértékben kell *thümosz*a követelményei fölött is őrködnie – ha kell, akár erotikus hajlamainak kárára is. Az emberrel szemben ugyanis az a kihívás is megfogalmazódik, hogy megőrizze méltóságát, továbbá hogy önbecsülését – illetőleg a mások általi megbecsülést – igényes kritériumok fényében érdemelje ki. Ez azért van így és azért nem lehet másképp, mivel az élet minden egyes embertől megköveteli azt, hogy kilépjen az ittlét külső színpadaira, és hogy a vele egyívásúak körében juttassa érvényre erőit, mégpedig mind a saját, mind pedig a közösség javára.

Aki az ember e második rendeltetését fel akarja számolni az első javára, az kitér a kettős lelki művelődés szükségszerűségének követelményei elől, és visszájára fordítja az energiáknak a belső háztartásban kialakult viszonyát, mégpedig

a háztulajdonos kárára. Az effajta megfordításokat a múltban mindenekelőtt a vallási rendekben, valamint azokban az alázatra szomjúhozó szubkultúrákban figyelhetjük meg, amelyekben a széplelkek békeüzeneteket küldözgetnek egymásnak. Ezekben az éteri körökben a *superbia* [kevélység, gőg] szemrehányása alapján az egész thümotikus mezőt elreteszelték, és inkább a szerénység nyújtotta gyönyörökben való tobzódást részesítették előnyben. A becsületet, az ambíciót, a büszkeséget – de az erős önérzetet is – morális előírások és pszichológiai „ismeretek" vastag falai mögé rejtették, amelyek mindegyike arra szolgált, hogy az úgynevezett egoizmust felügyelet és tilalom alá helyezzék. A birodalmi kultúrákban és vallásaikban már igen korán kinyilvánított ressentiment [neheztelés] az énnel és ama hajlamával szemben, hogy önmagát és az őt megilletőt juttassa érvényre ahelyett, hogy az alárendelődésben találná meg boldogságát, nem kevesebb, mint két évezreden át elterelte a figyelmet arról a belátásról, hogy a sokat szidott egoizmus valójában gyakorta a lehető legjobb emberi lehetőségek inkognitóját jelenti csupán. Nietzsche volt az, aki ebben a kérdésben ismét tiszta vizet öntött a pohárba.

Figyelemre méltó, hogy az aktuális fogyasztói kultúra (Konsumismus) a büszkeségnek ugyanezt a kikapcsolását éri el az erotika előnyben részesítésével, mégpedig mindennemű altruista, holisztikus vagy egyéb előkelő ürügy előadása nélkül úgy, hogy az embereknek a méltósághoz fűződő érdekét anyagi engedmények árán vásárolja fel. Így ér mégis célt a posztmodern fogyasztók körében a *homo oeconomicus* [gazdálkodó ember] kezdetben teljesen hiteltelen konstrukciója. A puszta fogyasztó az az ember, aki nem ismer – vagy ne is ismerhessen – többé más vágyakat, mint amelyek – hogy Platónnal szóljunk – a „lélek" erotikus vagy vágyakozó „részéből" erednek. Nem hiába vált a meztelenség a fogyasztói

kultúra vezető tünetévé. A meztelenség ugyanis mindig a vágyakozással szemben elkövetett merénylettel jár együtt. Mindazonáltal a sóvárgásra felszólított ügyfelek nem maradnak teljességgel elhárító erők híján. Az intelligenciájukból fakadó méltóságuk elleni állandósult támadásokat vagy a folyamatosan alkalmazott irónia vagy a tanult közöny segítségével verik vissza.

Az egyoldalú erotizálás költségei magasak. Valójában a thümotikus tartomány elfedése széles körben érthetetlenné teszi az emberi viselkedést. Meglepő eredmény ez, főleg, ha tekintetbe vesszük, hogy mindezt csak pszichológiai felvilágosítás útján érték el. Ha valaki e mellett a félreismerés mellett kötelezi el magát, akkor többé nem értheti meg az embereket a feszültségek és a harc helyzeteiben. Ez a meg nem értés – ahogyan az már lenni szokott – mindenütt hibát vél felfedezni, csak éppen nem a saját optikában. Amint olyan „szimptómák" jelentkeznek az egyéneknél vagy csoportoknál, mint a büszkeség, a megütközés, a harag, az ambíció, az önérvényesítésre irányuló szilárd akarat,vagy a heveny harckészültség, a *thümosz*ról megfeledkezett terapeutikus kultúra híve annál az elképzelésnél keres menedéket, hogy ezek az emberek bizonyára valamelyik neurotikus komplexus áldozataivá váltak. E tekintetben a terapeuták a keresztény moralisták azon hagyományához tartoznak, akik rögvest az önszeretet természetes démoni hajlamáról [Dämonie] beszélnek, amint a thümotikus energiák nyílt formában megmutatkoznak. Nem hallották-e az európaiak az egyházatyák korától kezdődően a büszkeséggel és a haraggal kapcsolatban, hogy az efféle lelki rezdülések azok, amelyekkel az elkárhozottak útja van kikövezve a szakadék felé? És valóban: I. Gergely pápa óta a büszkeség – másik nevén a *superbia* – található a halálos bűnök listájának első helyén. Csaknem kétszáz évvel

korábban Aurelius Augustinus ezt a fogalmat az Isten ellen irányuló lázadás mátrixaként írta le. Az egyházatya számára a *superbia* a „nem azt akarjuk tenni, amit az Úr akar" tettekben megnyilvánuló cselekedetét jelenti. (Olyan lélekrezdülés ez, amelynek gyakori előfordulása a szerzetesek és az állam szolgáinak köreiben nagyon is érthetőnek tűnik.) S amidőn azt halljuk, hogy a büszkeség minden bűn anyja, akkor ez azt a meggyőződést juttatja kifejeződésre, hogy az ember engedelmességre teremtetett, valamint hogy minden lélekrezdülés, ami kivezetne a hierarchiából, csak egy újabb lépést jelenthet a kárhozatba.[17]

Európában egészen a reneszánszig, illetőleg a városi és a polgári büszkeség új alakjának megteremtődéséig kellett várni arra, hogy a neothümotikus emberfelfogás legalább részlegesen visszaszorítsa az eladdig uralkodó, az alázatosságon alapuló *humilitas*-lélektant, amely a parasztság, a papság és a vazallusok bőrébe egyaránt beivódott. A teljesítményalapú affektusok újra-súlyozásában központi szerep jutott a nemzetállamok felemelkedésének. Nem írható a véletlen számlájára, hogy az azt előzetesen elgondolók – mindenekelőtt Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Smith, Hamilton és Hegel – tekintetüket újfent az emberre mint a különböző szenvedélyek – főként a hírnévre vágyakozás, a hiúság, az *amour-propre* [önmagunk szeretete], a becsvágy, valamint az elismerés iránti vágy – hordozójára függesztették. E szerzők közül egyik sem ismerte félre az ezen affektusokban rejlő veszélyeket. Ennek ellenére legtöbbjük megkísérelte kidomborítani

17 A halálos bűnök klasszikus katalógusa ugyanakkor még az erotikus és a thümotikus bűnök közt kiegyensúlyozott képet mutat, amennyiben az *avaritia*-t (bírvágy), a *luxuria*-t (kéjvágy) és a *gula*-t (falánkság, mértéktelenség) az erotikus, míg a *superbia*-t (gőg, büszkeség), az *ira*-t (harag), illetőleg az *invidia*-t (irigység, féltékenység) a thümotikus pólushoz számíthatjuk. Csak az *acedia* (búskomorság) vonja ki magát e felsorolás alól, mivel az egyfajta alanyt és tárgyat egyaránt nélkülöző szomorúságot fejez ki.

az emberek együttélése szempontjából produktív aspektusaikat. Amióta a polgárság kifejezésre juttatta a személy önértékéhez és méltóságához fűződő érdekét, s még inkább: amióta a polgári korszak vállalkozói kialakították az öntevékenységüknek köszönhető, megérdemelt siker[18] neoarisztokratikus fogalmát, az alázatosság tradicionális dresszúráit az olyan alkalmak iránt megnyilvánuló offenzív kereslettel egyenlítették ki, amelyek lehetőséget nyújtottak arra, hogy a polgárok valamely közönség előtt bemutathassák saját erőiket, ügyességüket és érdemeiket.

A fennséges fedőneve alatt a thümotika egy második esélyt kap a modern világban. Nem csoda, hogy a jelenkor jó embere ösztönösen visszariad a fennkölttől, mintha csak a régi veszélyt orrontaná meg benne. S ami még ennél is fenyegetőbb: a teljesítmény modern dicsérete új helyzetet teremt az emberi létezés thümotikus oldala számára. A siránkozó kommunikatív Erósz partizánjai, akik nem minden érzék híján szemlélik a stratégiai helyzet megváltozását, hangosan panaszkodva szállnak szembe ezzel az állítólag emberellenes elvvel.[19]

A feladat abban ragadható meg tehát, hogy visszanyerjük az önérték-tudattal, valamint az önérvényesítés erőivel számot vető pszichológiát, amely alkalmasabb a pszichodinamikai alapadottságok megragadására. Ez előfeltételezi az erotologiailag félbevágott emberkép korrekcióját, ami egyúttal átalakítja a 19. és a 20. század által megszabott látóhatárt is.

18 A 18. század klasszikus polgári jelszavával szólva: felix meritis – azaz saját érdemeinek köszönhetően boldog. Ez a szólás jó okkal díszíti Amsterdam egyik legszebb, a császári csatorna (Keizersgracht) mentén található klasszikus épületének homlokzatát; eme, a felvilágosodás egyik templomának tekinthető épületet 1787-ben emelték. 1945-től egy ideig a németalföldi Kommunista Párt főhadiszállásául szolgált; ma Hollandia egyik legélénkebb kulturális központjának ad helyt.

19 Vgl. Robert Shaeffer: *The Resentment Against Achievement. Understanding the Assault Upon Ability.* Buffalo 1988.

Ezzel egyidejűleg szükségessé válik, hogy finom érzékkel távolságot tartsunk a nyugati lélek mélyen rögzült kondicionálásaitól – mind azok régebbi, vallásos alakzataiban, mind újabb keletű átalakulásaiban.

Először és mindenekelőtt távolságot kell kialakítanunk a keresztény antropológia kendőzetlenül bigott hozzáállásához, amely elképzelés szerint az ember a bűnös lény minőségében gőgjébe belebetegedett állat csupán, akin csak a hiten alapuló alázat segíthet. Ne áltassuk magunkat azzal, hogy könnyű volna eltávolodnunk ettől a felfogástól, vagy azzal, hogy már végre is hajtottuk ezen eltávolodást. Bár ma már az újságírók is könnyedén bepötyögik számítógépeikbe az „Isten halott" frázist, mégis a demokratikus konszenzalizmuson nyugvó rendszerek körülményei között csaknem töretlenül fennmaradnak az alázat elérését célzó teista dresszúrák. Jól látható, hogy minden további nélkül lehetséges, hogy Istent hagyják meghalni, miközben mégis megőrződik számukra a kvázi-istenfélők népe. Meglehet, hogy legtöbb kortársunk gondolkodását tekintélyellenes áramlatok hatják át, s hogy megtanulták kifejezésre juttatni az érvényesüléssel kapcsolatos szükségleteiket – pszichológiai szempontból mégis egy félrebellis hűbéri alárendelődés keretei között viszonyulnak az őket ellátó úrhoz. Miközben „tiszteletet" várnak el maguk számára, eszük ágában sincs lemondani a függőségük kínálta előnyökről. Egyesek számára még nagyobb nehézségekbe ütközhet, hogy emancipálják magukat a pszichoanalízis elleplezett bigottsága alól, melynek dogmatikus tanítása szerint a legerősebb ember sem viheti többre, mint hogy tudatos elviselője legyen szerelembe belebetegedett állapotának – más néven neurózisának. E megközelítés szerint az illúziók jövőjét a kereszténység és a pszichoanalízis nagykoalíciója biztosítja. Azzal kapcsolatos igényüket, hogy ők körvonalazzák az

emberre vonatkozó tudás végső látóhatárait, addig tudják a siker reményében érvényesíteni, amíg képesek fenntartani az emberi állapotnak azon definícióját, melyben a – korábban inkább a bűn néven ismert – konstitutív hiány monopolhelyzettel bír. Mert ahol a hiány kerül hatalomra, ott „a méltóság hiányán alapuló etikáé" lesz a szó.

Amíg a színteret a bigottságnak ez a két ravasz rendszere uralja, addig elzáródik a rálátás az emberi létezés thümotikus dinamikájára, mégpedig mind az egyének, mind a politikai csoportok vonatkozásában. Következésképpen gyakorlatilag el van torlaszolva az út az önérvényesítés és a harag pszichikai és szociális rendszerekben működő dinamikájának tanulmányozása előtt. Ekkor nem marad más hátra, mint hogy a thümotikus jelenségek állandóan az erotikára vonatkozó alkalmatlan koncepciókkal legyenek megragadva. A bigott blokád túlereje miatt soha nem derül fény a közvetlen szándékokra, mivel az emberek alkalmatlan eszközökkel közeledhetnek csak a tényekhez, de azok legalább – téves, erotikus alapú felfogásuk ellenére – soha nem homályosíthatók el teljesen. Ha nevén nevezzük ezt a zavarodottságot, akkor világossá válik, hogy azon már csak az alapfogalmak apparátusának teljes körű átalakítása segíthet.

A BÜSZKESÉG-EGYÜTTESEK ELMÉLETE

A Nyugat pszichológiai antropológiájának alaposan begyakorolt, téves kiindulópontját eleddig mindenekelőtt a politikatudomány – vagy jobban szólva: a közösségek pszichopolitikai irányításának művészete – szenvedte meg. Nem rendelkezett ugyanis az axiómák és fogalmak olyan készletével, amelyek megfelelő módon igazodtak volna tárgya természetéhez. Ami ugyanis a thümotika nézőpontjából megkerülhetetlenül

elsődleges adottságnak tekinthető, az a rendelkezésre álló erotodinamikai fogalmak kerülőútján vagy egyáltalán nem, vagy csak kanyargós gondolatmeneteken keresztül mutatható be. E helyütt felsoroljuk azt a hat legfontosabb alapelvet, melyek a thümotikus egységekről szóló elmélet kiindulópontjaként szolgálhatnak:

– A politikai csoportok olyan erőegyüttesek, amelyeket endogén módon thümotikus feszültség hat át.

– A politikai akciókat az ambícióközpontok között húzódó feszültségbeli különbségek indítják be.

– A politikai mezőket az önigenlő erők spontán pluralizmusa formálja, melyek egymással kialakított viszonyai a thümotikus erőviszonyok közötti súrlódások hatására változnak meg.

– A politikai véleményeket olyan szimbolikus műveletek kondicionálják és szerkesztik, melyek folyamatosan vonatkozásban vannak a kollektívumok thümotikus rezdüléseivel.

– A retorika – mint az affektusok politikai jellegű erőegyüttesekbe terelésének tudománya – alkalmazott thümotika.

– A politikai testeken belül zajló hatalmi harcok egyebek mellett mindig thümotikus indulatoktól feszülő – köznyelvileg szólva: becsvágyó – egyének és követőik közt zajló küzdelmeket jelentenek az elsőbbségért. Ezért a politikum művészete a vesztesek kárpótlásának eljárásait is magában foglalja.

Ha a thümotikus erőközpontok természetes pluralizmusából indulunk ki, akkor a köztük lévő kapcsolatokat specifikus mezőik törvényszerűségei alapján kell vizsgálnunk. Ahol az egyes erők közt húzódó kapcsolatok működnek, ott már nem hivatkozhatunk többé a cselekvő személyek önszeretetére – vagy ha igen, akkor csak alárendelt szempontokból. Ehelyett először is azt kell megállapítanunk, hogy a politikai

egységek (melyeket szokásosan népekként és azok alcsoportjaiként fogunk fel) rendszerszerű nézőszögből metabolikus nagyságokként ragadhatók meg, mivel csakis termelő és fogyasztó, stresszt feldolgozó, ellenségekkel és más entrópikus tényezőkkel harcoló entitásokként maradhatnak fenn. Figyelemre méltó, hogy a kereszténység, illetőleg a pszichoanalízis által befolyásolt gondolkodóknak mind a mai napig nehézséget okoz annak elismerése, hogy a szabadság olyan fogalom, melynek csak egy thümotikus emberszemlélet keretei közt van értelme. S nagy igyekezettel nekik nyújtanak segédkezet azok a közgazdászok, akik szózataik középpontjába az embert mint fogyasztó állatot állítják, akinek a szabadsága szerintük kimerül a különféle etetőtálak kiválasztásában.

Az élő rendszerekben az anyagcsere-folyamatok tartósítják a felfokozott belső teljesítményeket, mégpedig mind fizikai, mind pszichikai szinten. Ennek leghatásosabb megtestesülését a melegvérűség példája kínálja, amellyel – nagyjából az „evolúció félidejében" – lejátszódott az organizmusnak a környezeti hőmérsékletektől való emancipálódása – a biológiai felkerekedés a szabad mozgás irányába. Ettől függ mindaz, ami később a szabadság értelmének különböző árnyalataiban megfogalmazódik. Biológiai szinten szemlélve a szabadság nem más, mint az a képesség, mely mindazon spontán mozgások teljes potenciálját aktualizálja, amelyek egy organizmusra jellemzők.

A melegvérű organizmus elszakadása a környezetétől az egyes emberek, illetve csoportok thümotikus rezdüléseiben találja meg mentális párhuzamát. Morális értelemben vett melegvérűként az ember rá van utalva az önmagával szemben érzett megbecsülés egy bizonyos belső színvonalára, s ez is elősegíti az „organizmus" elszakadásának tendenciáját a környezet elsődlegességétől. Mindenütt, ahol a büszkeség rezdü-

lései érvényesülnek, pszichikai síkon létrejön a külső és a belső közti hasadás, ahol természetszerűleg a saját én pólusának tónusa az erőteljesebb. Annak, aki a kevésbé technikai kifejezésmódot részesíti előnyben, ugyanezt az elképzelést azzal a tézissel érzékeltethetjük, hogy az embereknek velük született érzékük van a méltósághoz és az igazságossághoz. Ezt az intuitív belátást a közösségi életet alakító minden politikai szervezetnek számításba kell vennie.

A morális szempontból igényes rendszerek – más szóval a kultúrák – üzemeltetéséhez hozzátartozik a cselekvő személyek önstimulálása olyan thümotikus erőforrások fokozásával, mint amilyen a büszkeség, a becsvágy, az érvényesülés akarása, a megbotránkozásra való képesség és a jogérzék. Az effajta önértékek az életben olyan helyi szinten érvényesülő, specifikus önértékeket bontakoztatnak ki, amelyek univerzális dialektusok használatához vezethetnek. Empirikus megfigyelés révén kényszerítő erővel igazolható, hogy a sikeres együtteseket az erőteljesebb belső tónus tartja formában, melyen egyébként gyakorta megmutatkozik a környezethez való viszonyulás agresszív vagy provokatív stílusa. A valamely csoporton belül érvényesülő önérték tudatának megszilárdítása annak az összehangolt szabályrendszernek a kötelessége, melyet az újabb kultúraelmélet *decorum*nak [illem, illendőség] nevez.[20] A győztes kultúrákban a decorum-ot érthető módon azokkal a polemikus értékekkel hitelesítik, amelyeknek az eddig elért sikerek köszönhetők. Ezért találkozhatunk a büszkeség és a győzelem közötti szoros viszony bizonyítékával a sikerrel megvívott harcokban megedződött közösségekben. Sőt a büszkeség dinamikájától áthatott csoportoknak olykor az sincs ellenére, ha szomszédjaik és ellenlábasaik nem kedvelik

20 Vö. Heiner Mühlmann: *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturdynamischen Theorie.* Bécs – New York 1996.

őket, amíg ez hozzájárul szuverenitásukkal kapcsolatos érzületük ösztönzéséhez.

Amint több metabolikus kollektívum meghaladja a kölcsönös semmibevétel fokát – s ez annyit tesz: amint a kölcsönös észrevétlenség elveszíti ártatlanságát –, ezek a közösségek elkerülhetetlenül ki lesznek téve a másokkal való összehasonlítás nyomásának és a kapcsolatteremtés kényszerének. Ezáltal olyan dimenzió tárul fel, melyet a szélesebb értelemben vett külpolitikának nevezhetnénk. Annak folyományaként, hogy egyre inkább valósággá válnak egymás számára, a kollektívumok elkezdik egymást kölcsönösen egyidőben létező kiterjedésekként felfogni. Az egyidejű létezés tudata az idegeneket krónikus feszültségokozókként észleli, miközben a hozzájuk fűződő kapcsolatokat intézményekké kell átalakítani – ami általában konfliktus-előkészítések, vagy a másik fél jóindulata diplomáciai eszközökkel történő megnyerésének formáját ölti. Ettől kezdve a csoportok saját értékköveteléseikre azon megnyilvánuló észleléseiken keresztül reflektálnak, melyek másokra irányulnak. A szomszédság mérgei beszüremkednek az egymásra vonatkoztatott csoport-együttesekbe. Ezt az egymásba hatoló morális reflexiót jellemezte Hegel az elismerés következményekkel terhes fogalmával. E fogalom segítségével dicséretes tisztánlátással tett utalást a kielégülések és a kielégülésfantáziák egyik nagyszabású forrására. Az a körülmény pedig, hogy ezzel egyben számtalan irritáció eredetét is meg tudta nevezni, a dolog természetéből következik. Az elismerésért folytatott harc mezején az ember szürreális állattá válik, aki egy színes rongydarabért, egy zászlóért vagy egy kehelyért teszi kockára az életét.

A tárgyalt összefüggésből láthatjuk, hogy az elismerést leginkább a különböző thümoszok közti vonatkozások főtengelyeként kellene újra leírni. Amit a jelenkori társadalom-

filozófia váltakozó sikerrel az interszubjektivitás címszava alatt tárgyalt, gyakran nem jelent mást, mint thümotikus feszültségközpontok egymással szembeni hatását és egymásba játszását. Mindenütt, ahol a közkeletű interszubjektivista álláspont a cselekvő személyek közötti tranzakciókat pszichoanalitikus – s ezzel végső soron erotodinamikus – fogalmak segítségével mutatja be, a jövőre nézvést ajánlatos lenne áttérni az ambíciókat kezelő különböző ügynökségek thümotológiai elméletére. Habár az ambíciók különféle erotikus árnyalatok hatására megváltozhatnak, önmagukban véve mégis a lelki rezdülések egy egészen sajátlagos típusú gócából jönnek létre, s csak onnan világíthatók meg.

A MODERN HARCOK GÖRÖG PREMISSZÁI – A THÜMOSZRÓL SZÓLÓ TANÍTÁS

Az ilyesfajta jelenségek jobb megértése érdekében ajánlatos visszatérnünk – amint erre fentebb már utaltunk – a görögök filozófiai pszichológiájának széles látókörű megfogalmazásaihoz. Mások mellett a neoklasszikus zsidó filozófus, Leo Strauss, valamint (a jobbára jogosulatlanul az USA politikai neokonzervatívjaihoz sorolt) iskolája tanulmányainak köszönhető, hogy ma ismét alaposabban szemügyre vehetjük a görög gondolkodók legnagyobbjainak az emberi pszichodinamika bipolaritására vonatkozó fejtegetéseit. Strauss mindenekelőtt arról gondoskodott, hogy a *Szümposzión* szerzője, az erotológus Platón alakja mellett ismét figyelmet szentelünk Platónra, az önbecsülés pszichológusára.[21]

21 Egyébként a Strauss-tanítvány Francis Fukuyama-nak köszönhetjük a thümosszal kapcsolatos ókori és újabb keletű viták egyik legszínvonalasabb összefoglalását, mégpedig olvasatlan bestsellerének, *A történelem vége és az utolsó ember*-nek kevésbé olvasott szakaszaiban (Budapest, Európa 1994.). Fukuyama-ról lásd lentebb a 36-37. oldalakat!

Platón a politikai közösségről szóló *Állam* című írásának 4. könyvében felvázolja egy a *thümosz*-ról szóló, roppant pszichológiai részletezettségről tanúbizonyságot tevő és messzemenő politikai jelentőséggel bíró tanítás körvonalait. A Platón értelmezte *thümosz* kimagasló teljesítménye abban a képességében ragadható meg, hogy mintegy önmaga ellen tud felszítani egy személyt. Ez az önmagával való szembefordulás akkor történhet meg, ha a szóban forgó személy nem tesz eleget azoknak az igényeknek, melyeket ki kellene elégítenie ahhoz, hogy el ne veszítse az önmagával szemben tanúsított tiszteletet. Platón felismerésének lényege az önmagunkkal szemben megnyilvánuló heves helytelenítés morális jelentőségére történő utalásban ragadható meg. Ez kétszeresen is megmutatkozik. Egyrészt a szégyenérzetben, mint olyan teljes körű indulati-érzelmi hangulatban, amely velejéig áthatja a szubjektumot, másrészt pedig az önmagára irányuló, haraggal színezett rosszallásban, amely a belső beszéd formáját ölti. Az önmagunkkal szembeni helytelenítés szolgáltat bizonyítékot a gondolkodó számára arra, hogy az ember rendelkezik a megfelelő, az igazságos és a dicséretes vele született, bár zavaros ideájával, melynek elvétésével szemben a lélek egy része – tudniillik éppenséggel a *thümosz* – tiltakozással él. Ezzel az önelutasításhoz való odafordulással veszi kezdetét az önállóság kalandja. Csak aki képes saját maga megfeddésére, alkalmas arra, hogy vezesse is önmagát.

Amint arra fentebb történt már utalás, a szókratészi-platóni *thümosz*-koncepció mérföldkövet jelent a harag morális háziasításának útján, amely a homéroszi *ménisz* [düh] félistennek kijáró tisztelete, illetőleg mindenféle, a haragból fakadó vagy heves impulzus sztoikus elvetése között helyezkedik el félúton. Platón *thümosz*-tanának hála a magánemberek harcos lelki rezdülései tartózkodási engedélyre tesznek szert

a filozófusok városában. S mivel az ész által kormányzott polisznak is szüksége van katonaságra, amely e műben az „őrök" rendjében ölt alakot, ezért a civilizált *thümosz* a katonai szolgálat szellemeként szállhat meg a falai között. Platón a katonai erények jellemalkotó erőkként való elismerését a politikai közösségben egyre újabb nyelvi fordulatokban idézi meg. Még *Az államférfi* című késői dialógusában is, amely az államférfi mesterségéről szól, annak szükségességét hangsúlyozza a híres takácshasonlat, hogy az „állam" lelki szövetébe mind a megfontolt kedélyt, mind a bátor hozzáállást belefonják.

A platóni ösztönzések talaján állva Arisztotelésznek is van előnyöket kidomborító mondandója a haragról. Erről az indulatról meglepően kedvező bizonyítványt állít ki, amenynyiben a bátorsággal szövetkezik, továbbá ha az igazságtalanságok megfelelő mértékű elhárítása érdekében lobban fel. A legitim harag ugyanis „még hallgat valamelyest az értelemre",[22] még akkor is, ha gyakran meggondolatlan szolga gyanánt elviharzik anélkül, hogy végighallgatná a megbízatását. Gonosszá akkor válik, ha az álhatatlansággal kapcsolódik össze, s ilyeténképpen elvétve a közepet, a túlzás hibájába esik. „A harag [...] elengedhetetlenül szükséges dolog: nélküle semmit sem lehet kiharcolni, csak ha az tölti ki a lelket és gyújtja lángra a lelkesedést; ugyanakkor azonban csak harcosként, de nem vezérként szabad alkalmazni."[23]

22 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika.* Budapest, 1971. VII. könyv, 7. fej., 185. o.

23 Seneca, aki ezt a szöveghelyet Arisztotelésznek *A lélek* c. művéből idézi a *De ira / A haragról* c. munkájában (I., IX. 35. o.) ellentmond a görög gondolkodónak azon érv alapján, hogy az affektusok általánosságban éppoly rossz vezetők, mint amenynyire rossz segítők. [A Seneca által hivatkozott szöveghely nem található meg az idézett arisztotelészi mű magyar fordításában – lásd: „A lélek", in: Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások.* Budapest, ford. Steiger Kornél –, de a Sir David Ross-féle szövegkiadásra visszanyúló német fordításban sem. Az idézet a Valentin Rose által kiadott Arisztotelész-töredékek 80. számmal jelzett részében olvasható. Lásd Valentin Rose: *Pseudepigraphus.* Lipcse 1863. Angol fordításban: Sir David Ross (szerk.): *The Works of Aristotle.* XII. köt. *Select Fragments.* Oxford 1952. 68. o. – *A ford.*]

Amint a polgári felfogás szerinti thümoszra mint a Hegel ábrázolta elismerésre való törekvés[24] lélektani székhelyére tekintünk, azonnal érthetővé válik, hogy a mérvadó más személyek általi elismerés elmaradása miért vált ki haragot. Aki egy meghatározott szemben álló személytől elismerést követel maga számára, az egy morális tesztnek veti alá őt. Ha a felszólított személy kivonja magát a próba alól, úgy szembe kell néznie a kihívó haragjával, mivel ez utóbbi úgy érzi, hogy semmibe veszik. A harag felgyülemlése először is akkor következik be, ha mások megtagadják tőlem az elismerést (ilyenkor jön létre az extravertált harag), de abban az esetben is bekövetkezik, ha saját értékeszményeim fényében önmagamtól tagadom meg azt (amikor tehát jó okom van arra, hogy önmagammal szemben legyek bosszús). A sztoa tanítása szerint, amely az elismerésért folytatott harcot teljességgel a lélek mélyére helyezte, a bölcs számára elegendő, ha méltányolja önmagát. Egyrészt azért, mivel az egyes embernek amúgy sincs hatalma a mások által kialakított ítéletek fölött, másrészt pedig azért, mert a tudás embere arra törekszik, hogy mindattól szabaddá tegye magát, ami nem tőle függ.

Általában az a helyzet azonban, hogy a thümosz rezdülése azzal a vággyal kapcsolódik össze, hogy a személy önértékének érzését beigazolódni láthassa mások visszajelzéseiben. Olyan sóvárgás ez, amit minden további nélkül útmutatásként értelmezhetnénk a boldogtalansághoz, mégpedig tartós sikergaranciával, ha itt-ott nem léteznének példák a sikeres kölcsönös elismerésre. Ami a megalapozó tükrözés mélyenszántó elképzelését illeti, arról Lacan valószínűsíthetően minden szükségeset elmondott már, bár az általa alkalmazott modellek – a dolgok felől tekintve vélhetően jogosulatlanul – a korai infantilis állapotokat állítják vizsgálódásaik középpontjába.

24 Vö. Francis Fukuyama: *A történelem vége.* Id. kiad. 240. o.

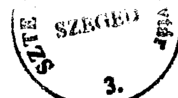
Valójában a tükör előtt eltöltött élet inkább az ifjúság betegségének tekinthető. Ám még felnőttek között is a mások általi elismerésben megvalósuló önmegfigyelésre való törekvés gyakran nem jelent mást, mint arra irányuló próbálkozást, hogy egy lidércfényt vegyünk birtokunkba. Filozófiai zsargonban megfogalmazva: hogy a szubsztanciát nélkülöző dolgok talaján igyekezzünk szubsztanciálissá tenni magunkat. Egyébiránt Lacan műve annak az ambíciójának ad kifejezést, hogy a Kojève által újrafogalmazott thümoszt a pszichoanalitikus erotikával ötvözze. Vállalkozásának lényege abban keresendő, hogy a szabadrablás gesztusával vegyíti össze a freudi vágy és az elismerésért folytatott hegeli harc elemeit. Az eredeti rendszertől idegen tényező bevezetésével Lacan szétfeszítette a freudi tanítás épületét, azt állítva, hogy valójában „Freudhoz való visszatérésről" van szó. Egy ilyen thümotikus elem felvétele a pszichoanalitikus alaptanítások közé kétségkívül helyes irányba mutatott. Csakhogy az eljárás következményeképpen elsőre egyfajta zavarba ejtő performance bontakozott ki, amely népszerűvé tette a *désir* [vágyakozás] fogalmát. Vele Lacan el tudta fedni a szexualitás természetével kapcsolatos mélységes félreértését. A vágyakozásról szóló eszmefuttatása azért lehetett vonzó, mivel két, eredetét tekintve teljességgel különböző – bár kölcsönhatásuk tekintetében egymással összekapcsolható – jelenséget fedett le. Az ebből fakadó zavarodottság éppolyan teljes körű volt, mint amennyire szívesen látott. Azóta jellemző módon számtalan, közösen képviselt, zavaros stílusban megírt „bevezetés" olvasható „Lacanba". Egy világos összefoglalás ugyanakkor várat még magára, s mint látjuk, ennek oka világosan jellemezhető. Lacan hozzájárulását a jelenkor pszichológiai tudásának bővüléséhez ugyanis csak egy olyan keretelmélet segítségével lehetne újrafogalmazni, amelyben tisztázódna az erotika és

a thümotika viszonya. Amíg azonban a keretbe helyezendő elmélet maga akar keretként és mérceként fellépni, addig nem látható a zűrzavar vége.

Nietzsche pillanata

Ha visszatekintünk a 20. század, azon belül annak görcsöktől rázkódtatott első felére, az a benyomásunk támad, hogy ebben az időben az egész vonalon meghiúsult a thümotikus energiák Platón által követelt, Arisztotelész által dicsért és a polgári korszak pedagógusai által jelentős ráfordításokkal gyakorlati úton megkísérelt civilizálása a nemzetállamok keretei között. Ha az újkor politikai kísérletének célja abban volt körvonalazható, hogy a tömegek thümotikus rezdüléseit politikai formák között fogják egybe és a szokványos „haladás" érdekében mozgósítsák, akkor méltán beszélhetünk katasztrofális méretű kudarcról, amely végül a kísérlet vezetőit is a levegőbe röpítette, függetlenül attól, hogy fehér, vörös vagy barna köpenyt viseltek-e.

A mondott kísérletnek ez a meghiúsulása jórészt a modern radikalizmusok számlájára írható, amelyek – idealista vagy materialista ürüggyel – eladdig járatlan utakat akartak mutatni a kollektív harag kielégítése számára. Olyan utak voltak ezek, amelyek messze elkerülték az olyan moderáló instanciákat, mint a parlament, a bíróság és a nyilvános vita, tetézve a kisszerű menekülések megvetésével, s amelyek a megszűretlen bosszú energiái, a neheztelések, valamint a kiirtási vágyak irányába vezettek. Olyan, eladdig ismeretlen mértékű túlkapásokról van itt szó, melyeket pontosan úgy kellene felfognunk, amik pszichofizikai minőségük szerint voltak: tudniillik a thümosztól áthatott katasztrófák láncolatáról, melyek alapját nem csak a szokásos vallásos és civilizáló



haragmenedzsment bukása képezte, hanem amelyet a haragpolitika – vagy helyesebben (amint azt hamarosan megmutatjuk): egy explicit haraggazdaság – megszervezése idézett elő. Ragaszkodnunk kell ahhoz a belátáshoz, hogy az erőszak a 20. században egyetlen időpontban sem „tört ki". Valójában az erőszakot vállalkozói kritériumoknak megfelelően annak ügynökei tervezték, és menedzsereik széles körű áttekintése alapján irányították az objektumokra. Ami első pillantásra a legmagasabb szinten megvalósuló ámokfutásnak tűnhetett, az a gyakorlatban mindenekelőtt a bürokrácia, a pártmunka, a rutin és a szervező megfontolás eredménye volt. A következőkben a haragnak a modern korban végbement ezen szerkezetváltásáról kell beszélnünk.

Mielőtt korunk eme új haraggazdaságát, e neheztelés-től vezérelt háborús gazdálkodást a 20. század pszichopolitikai titkaként vennénk szemügyre, utalnunk kell Friedrich Nietzschének az eszmetörténetben elfoglalt egyedülálló helyére. Ez a többé-kevésbé idegenkedést kiváltó szerző az utókor számára egy „korábban sohasem létezett, vidám üzenetközvetítőként" mutatkozott be, miközben egyúttal *„par excellence pusztító"*-ként aposztrofálta magát.[25] A maga evangélikus álláspontjáról az emancipálódott egoizmus tanítójaként szólal fel, a hadúr megsemmisítő szerepében, aki a morál, mint a gyengeség uralmi eszköze ellen vonul háborúba. Öntudatát ama bizonyosság hatotta át, hogy nagyszabásúnak érzett logikai tette: tudniillik a neheztelés feltárása – melyet a metafizikai korszak és annak modern utójátéka legalapvetőbb affektusaként leplezett le –, az emberiség történetét egymással szögesen ellentétes korszakokra bontja majd szét, ugyanúgy, ahogy az egyházi időszámítás a világban zajló történéseket egészként az *ante Christum natum* [a született Krisztus előtti] és a *post Christum natum* [a született Krisztus utáni] időszakaira osztotta fel. Nietzsche a következőket írta erről az *Ecce Homo* higgadtan egzaltált önportréjában:

„A politika fogalma szellemek harcában semmisül majd meg, a régi társadalom hatalmi képződményei szétrobbannak – mert mindenestől hazugságon alapulnak: háború fog dúlni, mihez fogható még nem volt soha."[26]

Nem arról van szó, hogy megtapsoljuk Nietzschét, a prófétát, aki fogalmilag előzetesen tisztázta a 20. század óriási méretű thümotikus harcait. Azt sem szeretnénk ismételten fejtegetni, hogy milyen értelemben és mely tanításainak köszönhetően vált a modern kor legösztönzőbb neothümotikus pszichológusává. Ehelyett a keresztény morál életellenes bosszúhadjárataként történő sorsszerű értelmezését kell a mi korunk tudásának látóhatárából mégegyszer elemezni. „Nietzsche filozófiájának a mi tapasztalataink alapján történő bemutatása" – ahogy azt Thomas Mann egy 1947-ben közzétett gondolatgazdag tanulmányában bemutatta – soha nem tartozott a könnyen elintézhető ujjgyakorlatok közé. Mert nem csak a politikai-technikai evolúcióra nézvést érezzük különös súllyal ránk nehezedőnek a százhúsz évet, ami a szerző hisztérikus és megvilágító erejű végjátéka óta eltelt. A megragadó eszmék tartományában is jelentős mértékben eltolódtak a perspektívák, s bizonyos tekintetben korszakos horderejű tisztázások is létrejöttek.

Példának okáért ma bonyolult optika alkalmazása nélkül is határozottan észrevesszük, hogy Nietzschének a neheztelésre vonatkozó ötletes elemzéseit általában és a papi embertípusra vonatkozókat különösen egyfajta címzési és keltezési

25 Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo. Warum ich ein Schicksal bin.* 1 és 2. (Nietzsche: *Ecce Homo*, ford. Horváth Géza, Budapest. 1994, 128-130.)

26 Uo., 130.

hiba sújtotta. Amikor az Eza[27] és Sils Maria lankáin vándorló Nietzsche biblikus pátosszal átkozta el a kereszténységet, akkor ez már régen nem kínált adekvát célt egy ennyire heves támadáshoz. Az ugyanis, a dolog egészére nézvést – főként a protestáns szárnyon, melyet Nietzschének egyébként jobban illett volna ismernie – egyre inkább egy gyengéd-életkedvelő, humanitárius és érzékfölötti wellness-vállalkozássá alakult át, amely csak néhány bohókás, természetfeletti dogma tekintetében különbözött világi versenytársaitól. Ezeket már csak a haldoklók metafizikai rutinná emelt segítése, az egyházi zene ingerei, a rászorulók számára rendezett gyűjtés és – hogy meg ne feledkezzünk róla – az ún. mórgaras egészítette ki. Amikor a katolicizmus 1870 után antimodernista görcseinek tetőfokára hágott, az mit sem változtat azon a körülményen, hogy a teológia és a politika frontján tett erőfeszítései gyengeségből fakadó machinációk voltak csupán. A pápa menekülése a tévedhetetlenségi dogmához, az otthontól távol végzendő misszióra való mozgósítás, a kampányszerű ösztönzés a Mária-hit iránt táplált áhítatra, a liberális és szekuláris könyvek kiátkozása, az ultramontán pártok felforgató célú létrehozása a szekuláris ellenvilág parlamentjeiben. Mindezen akciók egy süllyedő hatalom pánikszerű rettegéséről árulkodtak. A katolikus ügy helyzete szempontjából mérvadó szimbólumait mindennek ellenére az egyházi államnak a fiatal itáliai nemzet általi kisajátítása, illetőleg a megbántott pápa visszavonulása képezte a Vatikán falai közé, ahol egészen 1929-ig a mártír arckifejezését öltötte magára.[28]

27 Az *Így szólott Zarathustra* III. részének „Régi és új táblákról" c. énekének döntő jelentőségű sorai az Eza-dombra való felhágás közepette keletkeztek, ahogy azt Nietzsche az *Ecce homó*ban az olvasó tudtára adja.

28 A „szimbolikus" közegnek, mint a (Szent) atya saját területének a kitalálásáról az atyai funkció valóságos meggyengülése helyzetében lásd Michel Tort: *Fin du dogme paternel.* Párizs 2005. 123. sk. o.

Ugyanebben az időben a nacionalizmus és az internacionalizmus miliőiben a neheztelés új és akut tűzhelyei jöttek létre, melyek heveny tüzét egy ismeretlen típusú klérus tagjai – a gyűlölet világpapjai – szították „a fennálló viszonyok" ellen indítandó támadás érdekében. Nietzsche becsületére legyen mondva, hogy jóravaló kortársként mindkét tendenciát ellenezte. A fő ellenséggel kapcsolatos tévedése – pontosabban az ellenség anakronisztikus megítélése – mit sem változtat ezen. Ha valóban a neheztelés visszaszorítása élvezett abszolút elsőbbséget, akkor a kereszténységgel való „leszámolásnak" a második sorba kellett volna visszalépnie a nemzeti elkötelezettségű forradalmárokkal és a világforradalmat – Nietzsche kifejezésével élve – melléküzletágként tervezőkkel folytatott harc mögé. Valójában a „bosszú" kulcsszava, amely áthatja azt, ahogy Nietzsche az uralkodó morált levezeti a rabszolgák reflexeiből, csekély változtatásokkal alkalmazható a 19. és a 20. század legaktívabb neheztelés-alapú mozgalmaira is, miközben ez a néhány utalás még korántsem merítette ki időszerűségét. Mindazok után, amit ma az eljövendő dolgokról tudunk, fel kell tennünk, hogy a 21. század első felét is heves konfliktusok rázzák majd meg, melyeket kivétel nélkül a harag kollektívumai és a megbántott „civilizációk" szítanak fel. Ez további indokot jelent arra, hogy újrakezdjük a Nietzsche által elkezdett munkát, továbbá hogy napirendre tűzzük az államokkal és a harag learatóival kapcsolatos, még elmélyültebb elmélkedést.

Ma mindenekelőtt – Nietzsche elsietett összegzése ellenére – megfontolás tárgyává kell tenni, hogy a keresztény korszak egészében véve egyáltalán nem nevezhető a végrehajtott bosszú idejének. Ellenkezőleg: olyan korszak volt ez, amelynek során komoly formában érvényesült a bosszú elhalasztásának etikája. Ennek okát nem kell sokáig keresgélnünk.

Az ok a keresztények ama hitében gyökerezik, hogy az isteni igazságosság egyszer majd, az idők végeztével, gondoskodni fog a morális mérleg helyreállásáról. A halál utáni élet kilátása a keresztény eszmék tartományában mindig is összekapcsolódott a szenvedések történelemfölötti kiegyenlítődésével kapcsolatos várakozással. Az ár, amit a bosszúról való jelen idejű és a túlvilágon bepótolandó megtorlás javára történő lemondás etikájáért kellett fizetni, magas volt. Ezzel kapcsolatban Nietzsche ítélete világos. A fizetendő ár valamely rejtett neheztelés általánosításában ragadható meg, amely a megszüntetve-megőrzött bosszúvágyat magát, valamint párját, az elkárhozástól való félelmet a hit szívébe – azaz a végső dolgokra vonatkozó tanításba – vetítette. Így vált a vakmerők megbüntetése örök időkre feltételévé annak, hogy a jóakaratú emberek kétértelmű megállapodást kössenek a rossz viszonyokkal. Ennek az lett a mellékkövetkezménye, hogy az alázatos jók még attól is reszketni kezdtek, amivel akár csak gondolatban is felruházták a vakmerő gonoszokat. Mindezt lentebb, az isteni haragról és a bosszú túlvilági bankjának létrehozásáról szóló fejezetben kimerítően tárgyaljuk majd.

A KITELJESEDETT KAPITALIZMUS: A GENEROZITÁS GAZDÁLKODÁSA

Georges Bataille volt az, aki „a szélsőségek korában"[29] hozzálátott ahhoz, hogy Nietzsche lélektani intuícióiból gazdasági jellegű következtetéseket vonjon le. Megértette, hogy Nietzsche morálkritikai sugallata egy másfajta gazdálkodás irányába mutat. Aki a morált thümotikus fogalmakkal alkotja újjá, annak értelemszerűen a gazdaságot is thümotikus módon kell újrafogalmaznia. De miképp volna elképzelhető az a gazdasági élet, amely nem az erotikus impulzusokra, tehát nem a vágyakozásra és a birtokolni akarásra – azaz a bekebelezésre – épülne, hanem az olyan thümotikus ösztönzőkre, mint az elismerés iránti vágy és az önbecsülés? Vajon hogy volna elgondolható a büszkeség bevezetése a kapitalista gazdálkodásba, amely nyíltan a profit elérésére való törekvés elsődlegessége, azaz az irigység – *summa summarum:* egy nem éppen előkelő motívum – mellett kötelezi el magát, s amelyet védelmezői is csak az arra történő utalással igazolnak, hogy a realista vállalkozó a valóság közönségessége okán maga is az előkelőségtől való megfosztottságra ítéltetett? Ismeretes, hogy a hétköznapi üzletek axiómája azt mondja ki, hogy annak, aki egy közönséges játszmából győztesként akar kikerülni, annak el kell fogadnia a játékszabályokat. E háttér előtt a realizmus a közönségesség közepette megőrzött higgadtságot jelenti.

A sokat idézett minden érték átértékelése soha nem kerülhet közelebb saját kinyilvánított céljához, ha nem sikerül a pénzgazdálkodás tényeit is más fénytörésben megmutatni. Aki bevezeti a büszkeséget a gazdaságba, annak – mint egy

29 Eric Hobsbawm: *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts.* München – Bécs 1995. [Magyarul: Hobsbawm: *A szélsőségek kora. A rövid 20. század története 1914–1991.* Budapest 1998.]

nemesnek a Francia Forradalom előtt – vagy készen kell állnia arra, hogy – saját neve presztízsének kedvéért – kirívó kiadásai miatt csődbe jusson, vagy pedig meg kell keresnie a gazdagság szuverén alkalmazásához vezető utat. A kérdés tehát így hangzik: létezik-e valamilyen alternatívája az érték ösztönvezérelt felhalmozásának, a mérleg elkészültétől való krónikus reszketésnek és az adósságok könyörtelen visszafizetésének?

A válasz utáni kutatás olyan területre vezet, ahol a gazdasági és a morális tények még nem egykönnyen különböztethetők meg egymástól. A szokásos gazdálkodási mód szívében fedezi fel az Általános Gazdaságtan Nietzschétől ösztönzött kritikusa a morális adósság monetáris adósságba történő átalakulását. Aligha szükséges leszögezni, hogy a kapitalista gazdálkodási mód ennek a pragmatikai eltolódásnak köszönhetően kezdhette meg diadalmenetét. A bűnösség (Schuld) idejére az nyomja rá a bélyegét, hogy a tettest előbb saját tetteinek következményei üldözik, majd a tetteiből fakadó következmények megbánásával ér véget. Ennyiben az adósság felhalmozása (Schulden haben) azt jelenti, hogy egy bizonyos időszakot a törlesztési kötelezettség idejeként élünk át. Míg azonban a bűnösség elkedvetleníti az embert, addig az adósság mindaddig élénkítő hatású, amíg a vállalkozói energiával szövetségben jelenik meg.[30] A bűnösség és az adósság egy döntő, őket összekapcsoló ismertetőjeggyel rendelkezik: azzal tudniillik, hogy az adósságtól terhelt élete kötve marad egy múltbeli csomóhoz. E kettő olyan visszafelé ható kapcsolati kényszert teremt, melyen keresztül az elmúlt megőrzi uralmát az eljövendő fölött.

30 Lásd a modern vállalkozói pszichológia levezetését az adósságszolgálat innovációs kényszeréből Gunnar Heinsohn és Otto Steiger alapvető munkájában: *Arbeit, Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft.* Reinbek bei Hamburg 1996.

A megfizetés és a visszafizetés az a két aktus, amely a visszafelé irányultságot állítja a tranzakciók középpontjába. Ez utóbbiak jelentik azokat a tárgyi műveleteket, melyeknek a szubjektív érzületre történő lefordításából bekövetkezik a neheztelés. Ha az e fogalommal kapcsolatos koncepciót egészen a materiális és gazdasági forrásaiig követjük figyelemmel, akkor rábukkanunk arra az időtlen meggyőződésre, mely szerint a világon semmi sem kapható ingyen, és hogy minden előnyt, amire szert tettünk, aprólékosan vissza kell fizetni. Itt csap át a gazdasági gondolkodás ontológiába, majd ez utóbbi etikába. A lét kifejezés itt a tranzakciók ama összességét jelenti, amely biztosítja a kölcsönzött és a visszaadandó elemek egyensúlyát. A visszaszolgáltatás eszméjétől megbabonázott makrogazdaságtan szellemében a metafizika korszakának kezdetén még a halált is azon kölcsön lerovásaként értelmezték, melyet az élet átvevője az életet adótól vett fel. Ennek a gondolatnak a legmagasabb szintű kifejeződése Anaximandrosz azon homályos értelmű mondásában fénylik fel, amely szerint a lét alaptörténése éppen „a jóvátétel megfizetésében" *(tisin didonai)* ragadható meg.[31] Aki fogalmat akar alkotni a visszafizetés szelleme elleni nietzschei beavatkozás robusztus mértékéről, annak tudomásul kell vennie, hogy a *Zarathustra* szerzője magát Anaximandroszt is megtámadja és mondását annak ellentétével próbálja kioltani: „Lásd: nincs jóvátétel."[32]

A Másik Gazdaság azon a tételen alapul, hogy az érték visszafizetése fikció csupán, amely az egyenértékűség sémájának kényszeres alkalmazásából keletkezik. Ha magunk

31 Walter Burkert: *„Vergeltung" zwischen Ethnologie und Ethik. Reflexe und Reflexionen in Texten und Mythologien des Altertums.* München 1992. 21. sk. o.

32 Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra.* III. Von alten und neuen Tafeln 4. (Nietzsche: *Így szólott Zarathustra.* III. rész, 4.: „Régi és új táblákról". Budapest, 2000.)

mögött akarjuk hagyni ezt az egyenértékek illúziójától megbabonázott tartományt, akkor az elvett és a visszaadott közé tett egyenlőségjelet kell megkérdőjeleznünk, sőt hatályon kívül is kell helyeznünk azon célból kifolyólag, hogy egy a megbontott egyensúlyokon alapuló gondolkodást részesíthessünk előnyben. Ezért a transzkapitalista gazdálkodás számára csak az előre mutató, alapító, adakozó és túláradó gesztusok konstitutívak. Csak a jövő mellett elkötelezett műveletek feszíthetik szét az egyenértékek cseréjének törvényét úgy, hogy elébe vágnak az adóssá válásnak és az adósságcsinálásnak.

E Másik Gazdaság morális mintáját a pszichológiai szempontból valószerűtlen, ugyanakkor morális értelemben nélkülözhetetlen megbocsátás gesztusa alkotja, amely révén a bűnös tette megbocsátást nyer. Ez a magatartás feloldja a múlt előbbre valóságát az áldozat-tettes viszonyon belül. Az áldozat túllép az emberileg érthető és lélektani szempontból legitim bosszúvágyán, és visszaadja a tettes számára az újrakezdés szabadságát. Ahol ez megtörténik, ott elpattan a neheztelés lánca, és leáll a visszafizetési üzlet. Annak köszönhetően, hogy a károsult elfogadja a bűn és a bűnhődés elkerülhetetlenül felboruló egyensúlyát, ő is újra megtalálja szabadságát. A megbocsátást követő idő így a gazdagító újrakezdés minőségére tehet szert. A megbocsátással az emberi együttélés antigravitációs tendenciája kerekedik felül, amin a valószerűtlenség fokozását ösztönző mozgást kell értenünk.

Ennek a tendenciának a materiális szektorban az önkéntes adakozás feleltethető meg, amely nem jelent hitelnyújtást, és nem foglalja magában az elfogadó elköteleződését sem. Ugyanez a gesztus megtehető akár az adósság elengedésének, akár a hitel erőszakos behajtásáról történő lemondásnak a formájában is. Ezek az eljárások is megtörnék a sértődöttség és a visszafizetési kényszer elsődlegességét. Az adakozás

lényege abban ragadható meg, hogy az elfogadó fél szabadságának rádiuszát kibővíti, miközben az adakozóét kimeríti. Ez a gesztus olykor ünnepélyes keretek közötti tékozlássá fokozódhat, melynek során adakozót és elfogadót egy pillanatszerű, közös boldogságérzet köt össze, lehetőség szerint tartós ösztönzést nyújtó következményekkel. Az adomány arra sarkallja az azt elfogadó büszkeségét, hogy megfelelő viszonzást fontolgasson. Az adomány leginkább akkor nyeri el értelmét, amikor a támogatás olyan, az adakozóhoz közel nem álló kedvezményezetteket ér el, akik már csak ezért sem tudnak semmit sem visszatéríteni belőle. Nietzsche a költekezés ezen formájára találta ki a „tőlünk legtávolabb állók szeretete” szépen csengő kifejezését. Az „ajándékozó erény” aktusai a jövőre bízzák, hogy az adományokkal azt tegye, amit tud vagy akar. Míg a szokásos, az „alacsony rendű Erósz” által diktált gazdaság a bírvágy affektusaira épül, addig a thümotikus gazdálkodás azoknak a büszkeségére, akik szabadnak érzik magukat ahhoz, hogy másoknak adjanak.

Bataille Nietzsche írásaiból a büszkeség gazdálkodásának körvonalait betűzi ki, ami radikálisan módosítja a beruházás fogalmát. Amikor a szokásos beruházók arra használják fel eszközeiket, hogy többet kapjanak vissza, mint amit rááldoztak (idejük *eo ipso* a *return on investment*-re való várakozással telik), addig a másik fajta gazdálkodás talaján állók erőforrásaikat büszkeségük kielégítésére és szerencséjük bizonyítására használják fel. Mindkét lélekrezdülés tilalom alá helyezi, hogy az adakozó azonos fizetési eszközben számítson haszonra. Ugyanakkor teljes mértékben elismerésre méltó és kívánatos a hírnév és a büszkeség terén elért nyereség. (Így aztán az ő idejük a jelentőséget teremtő gazdaság továbbadásáról szól.)

Bármennyire paradoxnak tűnjék is ez a viselkedésmód, a büszkeségen alapuló gazdálkodás a benne részt vevők azon meggyőződésén alapul, hogy ők eszközlik az értelmesebb beruházásokat – persze gyakran csak akkor, miután lebonyolították a többi üzletet. A jelentős szponzor Andrew Carnegie 1900 körül klasszikus formában ezt a gondolatot juttatta kifejezésre a következő szentenciában: „Aki gazdag emberként hal meg, szégyent hoz az életére." Olyan mondás ez, amit a jelentős vagyonok szokványos birtokosai óvakodnak idézni. A tapasztalt adományozók szemszögéből a ragaszkodás az örökölt vagy szerzett gazdagsághoz csak az áldozathozatal elmulasztott alkalmának tekinthető. Ahol a hétköznapi üzletemberek legjobb esetben is csak a saját vagy részvényeseik vagyonát növelik, a másik típus befektetői új fényekkel gazdagítják a világ ragyogását. S amidőn és ahogyan cselekszenek, személyes létezésüket közelebb viszik ehhez a ragyogáshoz. Aki ezt megtapasztalja, megérti, hogy érték, mint olyan, csak akkor jöhet létre, ha önmagunk és eszközeink feláldozása árán teszünk tanúságot a minden árkérdés fölött álló dolgok létezéséről. „...ami viszont az öncél létrejöttének egyedüli előfeltétele, annak nem pusztán viszonylagos értéke, azaz ára van, hanem belső értéke, vagyis *méltósága*."[33] A második típusba tartozó gazdagok megtagadják maguktól a cél és vég nélküli felhalmozásból fakadó búskomorságot. Olyan dolgokat hajtanak végre a vagyonukkal, amit egy egyre többet akaró állat soha nem lenne képes véghezvinni. Az előbb említettek az antigravitációval kötnek szövetséget, és megfordítják a dolgok szokásos menetét, melynek keretei közt mindig a közönségesebb cselekedeteknek van nagyobb valószínűsége.

33 Immanuel Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe VII., Frankfurt 1974. 68. o. (Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Budapest 1991. 68. o.)

Óvakodnunk kell attól, hogy romantikus módon félreértsük az Általános Gazdaságtan irányába mutató bataille-i ösztönzéseket. Ezek a megfontolások korántsem a gazdagok kommunizmusát akarják bevezetni, de nem mutatnak valamiféle arisztokratikus utat a javak szociáldemokrata vagy szocialista értelemben vett újraelosztása felé sem. Igazi jelentőségük abban a törekvésben ragadható meg, hogy szétfeszítsék a kapitalizmust annak érdekében, hogy saját magából hozzák létre annak lehető legradikálisabb – és egyben az egyetlen termékeny – ellentétét. Egészen más elképzelés ez, mint amiről az emberi nyomorúságtól lenyűgözött baloldal valaha is álmodni tudott.

Ha szaván akarjuk fogni Marxot, akkor el kell ismernünk, hogy tőle sem volt idegen a kapitalizmus önmagával való szembefordításának motívuma. Ellenkezőleg: sosem szűnt meg hinni abban, hogy csak a dolgok kapitalista átváltoztatásának „kiteljesedésével" válhat lehetővé az, hogy a kapitalizmus önmagából izzadjon ki egy új gazdálkodásmódot. A fordulat lehetőségét, amit forradalomnak nevezünk, az evolúció íja feszíti ki. A marxizmus teljes fatalizmusának oka abban keresendő, hogy nem dönti el a kérdést, hogy a kapitalista folyamatnak mennyire időre van szüksége ahhoz, hogy előteremtse a gazdagságnak a kapitalizmus utáni átalakításának az előfeltételeit. Mai szemszögből egyértelmű, hogy a tőke nagy játszmája 1914 körül még legfeljebb csak az első félidőig jutott. A fokozódások, harcok és viharok hosszú sorozata állt még előtte, ami miatt messze került attól, hogy egy rákövetkező formáció irányában meghaladja önmagát. Az orosz és a kínai forradalmak vezetőinek nem volt igazuk, amikor a marxi elméletekre hivatkoztak. Mindkét politikai vállalkozás a politikai fundamentalizmus és a háborús opportunizmus ötvözete volt, amelynek során a gazdasági siker,

a fejlődés és a sorrend iránti mindennemű érzék elveszett. Míg Marx alapszövegei szerint a kapitalizmus utáni helyzetet csak a „végére ért" kapitalista fejlődés érett gyümölcseként szabad elképzelni, addig Lenin és Mao az éretlen viszonyok terrorisztikus kihasználását avatták a siker kulcsává. Teljesítményük alapján vált egyértelművé, hogy radikális értelmezés szerint mit is jelent „a politika elsődlegességéről" szóló mondás.

Mindehhez hozzá kell fűznünk, hogy a „kiteljesedett kapitalizmus" koncepciója annak értelmezői számára tele van teljesíthetetlen feltételezésekkel – ma éppúgy, mint Marx és Lenin idejében. A koncepció felhasználóitól ugyanis olyan fokú belátását követeli meg annak, hogy nem valósultak még meg a gazdasági, a technikai és a kulturális fejlődés potenciáljai, amelyet érthető módon nem érhettek még el. Ezen kívül a játszma hátrányos helyzetű résztvevőitől olyan mértékű türelmet vár el, amelynek tanúsítását tulajdonképpen lehetetlen dolog lenne elvárni tőlük, ha tudnák, hogy merre vezet számukra eme utazás, és hogy meddig tart az. Így aztán aligha csodálkozhatunk azon, hogy az „érett viszonyok" gondolkodási formája a kommunisták fejére nőtt abban az értelemben, hogy épp ott kényszerítették ki a forradalmat, ahol a fejlődés alig kezdte el a munkát, s ahol az egész vonalon hiányoztak a magántulajdonon alapuló gyümölcsöző gazdasági viszonyok. A fejlődés elődök nélküli szemfényvesztőiként azzal a mutatvánnyal próbálkoztak, hogy meghaladják a kapitalizmust anélkül, hogy valaha ismerték volna. A Sztálin alatti Szovjetunió és a Mao-korszak Kínájának kacérkodása a felgyorsított iparosodással alig jelentettek többet a fejlődés látszatának megőrzésére tett tehetetlen erőfeszítéseknél. Valójában a forradalmi pillanat Lenin általi kiválasztását kezdettől fogva opportunista okok motiválták – a kedvező alkalom

machiavellista tanításának megfelelően –, miközben Mao Ce Tung hasonló jellegű támadásait még nagyobb mérvű voluntarizmus torzította el.

A túlzott sietség maradt mindazon kezdeményezések közös ismertetőjegye, amelyek az effajta forradalmároktól indultak ki a kapitalizmus utáni jövő nevében. Ahol tárgylogikai okokból évszázadokkal kellett volna számolni, ott minden elégséges indíték hiányában – mivel a türelmetlenségből és az ambícióból soha sem elég – csak néhány évtizedet vontak be a történeti számításokba – az ultráknál pedig csak néhány évet. Az eltorzított optika, melyen keresztül a forradalmi akarat igazolta terveit, a háború kiváltotta felfordulást – a cár utánit Oroszországban és a császár utánit Kínában – „megérett helyzetnek" láttatta. A kommunizmus valójában nem annyira egy kapitalizmus utáni, hanem egy a pénz uralma utáni társadalmat hozott létre, amely – mint azt Boris Groys kimutatta – feladta a pénz vezérmotívumát, hogy a parancs tiszta nyelvével helyettesíthesse. Ebben a tekintetben nem különbözött jelentősen a keleti despotizmusoktól (és egy filozófusok irányította nyomorék királyságtól).[34]

A kommunista gazdaság eszméjének születési hibája azonban nem csupán a fejlődést mutató naptár mágikus manipulációjában rejlett. Hiszen az sosem zárható ki teljességgel, hogy a forradalom segítségére siet a fejlődésnek. Gyógyíthatatlan fogyatékossága abban mutatkozott meg, hogy izzó nehezteléssel fordult szembe a tulajdonnal – amelyre szívesen aggatta a kesernyés hangulatú „magántulajdon" elnevezést (a kifejezés még „a termelési eszközök magántulajdona"-ként is ismert), mint ha csak minden magánjellegűt *per se* rablás által szerzettnek akarnának nyilvánítani. Ez az indulat még

34 Boris Groys: *Das kommunistische Postskriptum.* Frankfurt 2006. [Magyarul: Boris Groys: *Kommunista utóirat.* Budapest, 2011.)

akkor is képtelen a modern gazdaság lényegének megragadására (amely alapvetően tulajdonon alapuló gazdaság), ha magas röptű morális elvekre hivatkozik. Egy Gunnar Heinsohn által kidolgozott hasonlat szerint a kommunisták lemondása a tulajdon elvéről ahhoz a mutatványhoz hasonlít, mint ha valaki úgy akarná gépjárművét felgyorsítani, hogy kiszereli belőle a motort.[35] Tovább menve: a magukat Marxból levezető baloldali mozgalmak (csakúgy, mint néhány jobboldali fasiszta ellenlábasuk) sosem tudták levetkőzni a gazdagsággal szemben táplált gyanakvásukat, még akkor sem, amikor az államhatalmat megragadva hangosan kinyilvánították, hogy ezután bölcsebben termelik meg és igazságosabban osztják el azt. A gazdasági téren elkövetett hibáik egyúttal mindig pszichopolitikai hibák beismerését is jelentették. Az államhatalom birtokába jutott kommunizmus számára egészében véve mindig fontosabbnak bizonyult a kisajátítás fölött érzett filiszteri örömmámor és a magántulajdonnal szemben mutatkozó bosszúvágy kielégítése, mint az értékteremtés feltételeinek felszabadítása. Így aztán az emberiség egalitariánus fordulatának lendületéből végül nem sokkal több maradt, mint hogy a funkcionáriusok önmaguk számára kendőzetlenül előjogokat és kiváltságokat biztosítottak – nem beszélve a bénultság, a rezignáció és a cinizmus örökségéről.

Mindazonáltal a szocialista gazdaságból sem hiányozhattak az erőteljes thümotikus vonások – legalábbis annak virágkorában, ha szabad erre egy a kertészetből származó kifejezést használni –, hiszen minden forradalmi projektet a büszkeség, a harag és a megbotránkozás spektruma hordoz. Aki ma „a munka hőse" szovjet kultuszának emlékét csupán gazdaságtörténeti kuriózumnak tartja, megfontolás tárgyává kellene

35 E kép diszkurzív alátámasztásához lásd Gunnar Heinsohn–Otto Steiger: *Eigentumsökonomik*. Marburg 2006.

tennie, hogy a termelékenység baloldali növelése kísérletet jelentett arra, hogy a nagyság leheletét csempésszék egy a saját közönséges előfeltételeitől szenvedő rendszerbe.

A Nietzsche morálkritikájában rejtetten meghúzódó thümotikus gazdasági elképzelés olyan alternatív pénzgazdálkodás kialakítására jelent ösztönzést, amelyben a gazdagság a büszkeséggel való kapcsolatával együtt jelenik meg. Le akarja tépni a modern jólét orcájáról a panasz maszkját, amely mögé a jelentős és roppant nagy vagyonokkal rendelkező kicsinyes tulajdonosok önmagukkal szemben érzett megvetése bújik. Olyan megvetés ez, amely a platóni thümosztan értelmében teljesen elfogadható, hiszen a vagyonosok lelke joggal intéz támadást önmaga ellen, ha nem talál kiutat a telhetetlenség körforgásából. Ez ellen a miliőre jellemző kulturális nyüzsgés sem segít: a művészet iránti érdeklődés általában csak a mohóság vasárnapi arcát jelenti. A vagyonosok lelke az önmaguk iránti megvetésből pedig állítólag a nemes cselekedetekben gyógyulhat ki, amelyek visszanyerik az előkelő lélekrész belső helyeslését.

A kapitalizmus thümotikus értékekkel való átitatása nem a 20. század találmánya. Nem kellett ennek Nietzschére és Bataille-re várakoznia, hogy felfedezze saját *modus operandi*ját. Saját természete szerint mindig akkor tevékeny, ha a vállalkozókedv szűzföldre lép, hogy megteremtse az új értékek teremtésének, valamint azok disztributív kisugárzásának előfeltételeit. Ami a teremtő agressziót illeti, a kapitalizmus soha nem szorult rá arra, hogy filozófiai tanácsadók korrepetálását vegye igénybe. Az sem mondható el, hogy eközben túlságosan kínzó morális gátlásoktól szenvedett volna. Ám még a nagyvonalúságot mutató oldalát tekintve is inkább makacsul és a filozófiától távolságot tartva – legfeljebb keresztény motívumok által ösztönözve – fejlődött, mindenekelőtt

a 18. és a 19. század Nagy-Britanniájában, abban az országban tehát, amelyben Eugen Rosdenstock-Huessy figyelmes tanúsága szerint, ha nem is gyakran, de újra és újra előfordult, hogy egy kapitalista vállalkozó 4 millió fontnyi nyereséget ért el, amiből keresztény gentlemanként 3 milliót el is ajándékozott. A tőkenyereségből való nemes lelkű adakozás egyik legismertebb esete Friedrich Engels nevével kapcsolódik össze, aki harminc éven át manchesteri gyárának nem túl dús fölöslegét használta fel a Londonban élő Marx család megsegítésére, miközben annak feje a juttatásokat arra használta fel, hogy szétzilálja a dolgok azon rendjét, amelyben az efféle Engelsek lehetségesek és szükségesek voltak. Akárhogy van is, az adakozók nagyvonalúsága nem korlátozható a „kis tettek" liberalizmusára, amint az a polgári reformkezdeményezéseket jellemezte. De az sem volna helyénvaló, ha az ilyen gesztusokat paternalizmusként kezelnénk. Inkább az a metakapitalista látóhatár válik bennük felismerhetővé, ami rögvest kirajzolódik, amikor a tőke szembefordul önmagával.

„Az ember nem törekszik a boldogságra. Csak az angolok."[36] Amikor Nietzsche feljegyezte ezt a bon mot-t, akkor nyilvánvalóan túlságosan erősen hatottak rá korának antiliberális kliséi. Ami mégis jelentőssé avatja ezt az aforizmát, az az, hogy egy olyan korra emlékeztet, amikor az erotizálás és a vulgarizálódás propagandájával szembeni ellenállás a büszkeség és az önérzet mára csaknem elfeledett lelki rezdüléseire hivatkozhatott. Polgári arcélű, nagyvonalú kultúrát teremtettek. Olyan jelenség ez, amely az anonim alapítványok korában egyre inkább eltűnőben van. Elég, ha magunkat csak arra a megállapításra korlátozzuk, amely szerint a gazdagság thümotikus használata az angolszász világban,

36 Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung.* Kritische Sonderausgabe 6. köt., 61. o.

mindenekelőtt az USA-ban, szilárd civilizációs tényezővé válhatott, ezzel szemben az európai szárazföldön máig nem lelt igazán hazára, mégpedig az államban hívő, szubvenciókra alapozott és nyomorúságos tradíciók okán.

A posztkommunista szituáció

Az itt olvasható záró megjegyzés „a kor szellemi szituációjáról" a következő fejtegetések stratégiai nézőpontját van hivatva megvilágítani (ezt korábban engagement-nek nevezték volna). Olyan vita körében helyezkedik el, amely a kilencvenes évek óta foglalkoztatja a Nyugat értelmiségi közvéleményét. Röviden szólva a kommunizmus utáni helyzet morális és pszichopolitikai értelmezéséről van szó.

A változás bekövetkezte az 1990-es év kortársainak politikai gondolkodását jórészt teljesen készületlenül érte. A háború utáni korszak politikai értelmezői csaknem mindenütt megelégedtek azzal, hogy szakuk szokásos fogalmai alapján kommentálják a szövetségeseknek a nemzetiszocialista diktatúra fölött aratott győzelme által létrehozott világhelyzetet. Széles körben hitet tettek a demokrácia és a piacgazdaság mellett, s régi bajtársaiknak meghagyták a sovány vigaszt, hogy időről időre elővegyék antifasiszta kitüntetéseiket a szekrény mélyéről. E hosszúra nyúlt (ám nukleáris fenyegetéstől árnyalt) *belle époque* [jó időszak] során az a vélemény vált uralkodóvá, hogy a totalitárius túlkapások „feldolgozásával" már el is végezték a jelenkor diagnózisának penzumát, és hogy egyébiránt a továbbiakban már csak azt kell megfigyelni, hogy a liberális civilizáció – a szociáldemokrácia által gyakorolt korrekciók együttes hatása alatt – a maga sajátos eszközeivel hogyan tagadja meg azon történelmi követeléseket, melyek egy jobb világra vonatkoznak. Alig néhányan rendel-

keztek elméleti eszközökkel és morális ösztönzőkkel ahhoz, hogy gondolatilag meghaladják a kétpólusú korszak viszonyait. A reálisan létező szocialista hemiszféra külső nyomásra végbement szétesése nem csak saját ideológiáinak és apparátusainak jelentéktelenné válását idézte elő, hanem emellett zavarba hozta a „győzedelmes" kapitalizmust is abban a tekintetben, hogy ezután gyakorlatilag a világgal kapcsolatos minden felelősséget magára kellett vállalnia. Nem állíthatjuk, hogy az új helyzet a nyugati gondolkodókat különlegesen kreatív válaszokra sarkallta volna.

Nem kell az olvasónak túlzottan megerőltetnie magát ahhoz, hogy felismerje: jelen kísérletünk egyes témakörei és motívumai Francis Fukuyama 1992-es *A történelem vége és az utolsó ember* c. könyvével[37] folytatott – elképzelt – párbeszédből nőttek ki. Nem csinálok titkot abból a véleményemből, hogy ezt a művet – könnyen felismerhető és bírálatra ingerlő szempontjai ellenére – a kortárs politikai filozófia azon kevés munkái között tartom számon, amelyek a korszak szívveréséig hatolnak. Fukuyama műve bebizonyította, hogy az akadémikus gondolkodás és a szellemi jelenlét nem mindig zárja ki egymást. Boris Groys frissebb munkái mellett, amelyekből a kordiagnózis új látóhatára tárul fel[38] – legalábbis eleddig – Fukuyama könyve vonultatja fel a kommunizmus utáni világhelyzettel (és a jelenkor politikai antropológiájával) kapcsolatban kidolgozott, legjobban átgondolt érvrendszert. A világ folyása 1990 óta az én szememben nagyjábanegészében beigazolta Fukuyama (és implicit módon Kojève) azon kiindulópontját, amely szerint a kialakult világhelyzet

37 Magyarul: Francis Fukuyama: *A történelem vége és az utolsó ember.* Ford. Somogyi Pál László, Európa Könyvkiadó, Budapest 1994.

38 Boris Groys – Anne von der Heyden – Peter Weibel (szerk.): *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus.* Frankfurt 2005.

megértése az elismerésért folyó harcok állásába való belátáson alapul. Az a körülmény pedig, hogy a szerző egyébiránt az USA konzervatív táborához sorolja magát, korántsem rögzíti hozzá az olvasót az efféle nézőpontokhoz. Műve progresszíven értelmezhető tartalmai azonmód napfényre kerülnek, amint nem sajnáljuk a fáradságot arra, hogy félrehúzzuk róluk a konzervatív fátylat. A többé vagy kevésbé szándékos félreolvasások amúgy sem érdemelnek kommentárt.

Azon értelmezők közül, akik nagy jelentőséget tulajdonítanak a kommunizmus utáni helyzet megragadását célzó fukuyama-i próbálkozásnak, kimagasló szerep illeti meg Jacques Derridát. Legtanulságosabb politikai könyvében, a *Marx szellemei*-ben a „dekonstrukció" módszerének feltalálója intenzíven – ugyanakkor túlnyomórészt szkeptikusan, olykor polemikusan – nézett szembe *A történelem vége* téziseivel.[39] Fukuyama vázlatának magával ragadó rekonstrukciója keretei között – magával ragadó azon oknál fogva, mivel Derrida itt nem dekonstrukcióval, hanem az érvek feljavításával próbálkozik – annak a véleményének ad hangot, hogy sikerült igazolnia: a könyv esetében a Hegel által a modern állam igényei számára átírt keresztény eszkatológia valamelyest elsietett új kiadásáról van szó. Az efféle *ad hoc* elbeszélések – terjeszti elő nézetét megfontolásra Derrida – mindenekelőtt arra szolgálnak, hogy kielégítsék a boldogtalan történések boldog befejeződése iránt megnyilvánuló vágyakozást. Nézete szerint Fukuyama könyve újevangélikus hangütése okán válhatott a médiák *gadget*-évé [játékszerévé], amely több-kevesebb félreértéstől övezve járta be a világot anélkül, hogy a benne felvázolt problematikának akár csak közelébe jutottak volna. „A történelem végéről" folytatott valóban komoly

39 Jacques Derrida: *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale.* Frankfurt 1995. 85–125. o.

vita célja annak megvilágítása volna, hogy a Nyugat szekularizált, technológiai civilizációját milyen tisztázatlan viszony fűzi a Közel-Kelet vallásos gondolkodásából kialakult három – tudniillik a zsidó, a keresztény és a mohamedán – messianisztikus eszkatológiához. A világnak ebben a viharsarkában – írja Derrida – jellemző módon továbbra is a világ folyásának értelméről és a nagybani politika spirituális orientációjáról vitatkoznak. „A Jeruzsálem birtokbavételéért vívott háború a ma világháborúja. Mindenütt rábukkanunk; ez a háború jelenti a világot ..."[40] Ami Fukuyama ellen felhozható, az végső soron – legalábbis Derrida szerint – az előbbi által át nem látott, egyoldalú függőség a keresztény messianisztikus gondolkodástól. Ismeretes, hogy a keresztények a Messiásra kezdettől fogva mint eljöttre gondoltak; ezzel szemben Derrida a még meg nem érkezettre való várakozás zsidó hozzáállására helyezi a hangsúlyt. Egy ezzel analóg reláció tér vissza a polgári társadalmon belüli demokrácia kialakulásával kapcsolatos elbeszélésekben. Míg a sikeres liberális civilizáció értelmezője abban a hitben ringatja magát, hogy a demokrácia megvalósult jelenéről beszélhet, addig kritikusa kitart ama nézete mellett, hogy demokráciáról csakis mint eljövendőről és jövőbeliről lehet szót ejteni.

Bármennyire ösztönzőek legyenek is Derridának *A történelem végé*-hez fűzött megjegyzései, ha egymás mellé helyezzük Fukuyama könyvét és Derrida vele kapcsolatos kommentárjait, akkor azonnal szemünkbe ötlik, hogy Derrida minden indok nélkül elmulasztotta, hogy a fukuyama-i kísérlet legkomolyabb részét, tudniillik a thümosz-gondolat újraaktualizálását a tárgyhoz méltó vizsgálatnak vesse alá. Ehelyett megelégszik azzal a rövidre fogott megjegyzéssel, hogy Fukuyama a *thümosz*-szal és a *megalothümiá*-val (az emberek-

40 Jacques Derrida: *i. m.* 99. o.

nek a büszkeséghez és a nagysághoz fűződő igényével) kapcsolatos megfontolásait a marxista materializmus egyoldalúságaival szemben érvényesített spirituális egyensúlyokként akarta érvényesíteni – ami finoman szólva is szelektív szövegolvasásról tanúskodik. Nem úszhatjuk meg tehát annak megállapítását, hogy még egy olyan elsőrangú olvasó, mint amilyen Derrida, sem értette meg a mű csattanóját, amivel a szerző – Alexandre Kojève és Leo Strauss nyomán – nem kevesebbet szándékozott elérni, mint hogy az Erósz és thümosz újra helyreállított polaritásának alapjain hozzon létre autentikus politikai pszichológiát. Kézenfekvő, hogy éppen ez a politikai pszichológia (melynek vajmi kevés köze van a „tömeglélektanhoz", valamint a pszichoanalízisnek a politika tárgyaira való egyéb alkalmazásaihoz) került a dolgok alakulása folytán az új elméleti orientációkra vonatkozó igény középpontjába.

Aki valamennyire is ismeri az irodalomkritika szabályait, nem csodálkozhat azon, hogy Fukuyama könyvének egészében véve kevés szerencséje volt az európai recenzensek körében. A legtöbben nem akartak mást látni benne, mint a liberalizmus túlságosan hosszan hallatott győzelmi kiáltását a Szovjetunió külső nyomás okozta szétesése és a „szocialista alternatíva" eltűnése után. A szerző szemére vetették, hogy a történelem végével kapcsolatban kialakított tézisével csak a yankee-ideológia aktualizált változatát terjeszti elő, mely szerint az *american way of life* [amerikai életforma] jelentené az emberi fejlődés kiteljesedését – a szavannától a *shopping mall*-ig [bevásárló központ], az ökölkőtől a választócéduláig, a törzs használta tűztől a mikrohullámú sütőig. Azóta a fukuyama-i könyv címe Európa politikai rovatai *running gag*-jévé [állandóan idézett tréfás ötlet] vált. Több tárcaíró fáradhatatlanul ismételgeti, hogy valójában

a történelem nem fejeződött be, és hogy a győzelmes Nyugatnak az ideológiai szörnyekkel vívott harcában elért szakaszsikere után természetesen nem szabad megpihennie – ami egyébként igaz is, ám egészen másként kellene érteni, mint ahogy a vonatkozó szerzők gondolják.

Nem kívánok elidőzni annál a megfigyelésnél, hogy ezeket a kifogásokat egyfajta neorealista kajánság hangnemében adják elő, mintha a kommentátorok élveznék is a fölény érzését, amint egy filozófus szerzőt egy látszólag naiv üzenet hirdetése közben kapnak rajta. Mellékesen jegyezzük azért fel a Fukuyamát megvetők értelmiségellenes indulatát, s persze az sem teljesen érthetetlen, ha a történészek tiltakoznak az ellen, hogy egy filozófus veszélyezteti a kenyerüket. Valójában a szerző lényeges pontokon megelőlegezte későbbi kritikusai gondjait és kifogásait. Könyvének „Az utolsó ember" hangzatos címmel ellátott zárófejezetében olvasóira mély benyomást keltő érzékenységgel azt a kérdést firtatja, hogy a pillanatnyilag sikeres liberális demokrácia valóban képes-e arra, hogy minden polgára számára teljes körűen kielégítse azok intellektuális és anyagi szükségleteit. Válasza a szkeptikus konzervatív gondolkodóé, aki tisztában van azzal, hogy „liberális rendünkben" léteznek olyan ellentmondások, amelyek akkor is fennmaradnak, „miután az utolsó fasiszta diktátor, pöffeszkedő ezredes vagy kommunista pártfőmufti is eltűnt a föld színéről".[41]

A történelem végé-ben körvonalazódó kordiagnosztikai lecke tehát nem olvasható ki a címbeli szlogenből, amely, ahogy azt már megjegyeztük, csak a hegeli filozófia Alexandre Kojève által a huszadik század 30-as éveiben született szellemdús értelmezését idézi (aki a maga részéről „a történelem végét" *A szellem fenomenológiája* megjelenésének évére, 1807-re datálja). Ez a lecke körültekintő megfigyeléseket tartalmaz a szabad világ polgárai közt zajló presztízs- és féltékenységi harcokról, melyek épp akkor kerülnek előtérbe, amikor befejeződött már a civil erők mozgósítása a külső frontokon megvívandó harcokra. A sikeres liberális demokráciák – ismeri fel a szerző – legjobb teljesítményeik alapján mindig is ki lesznek téve a szabályozatlanul ingadozó elégedetlenség hullámveréseinek. Nem történhet ez másképp, hiszen az emberek thümotikus nyughatatlanságra ítéltettek – a „legutolsó emberek" még inkább, mint a többiek, bár a történelem utáni kor tömegkultúrája eleinte teljességgel az erotika jegyében áll. Ambícióik éppoly kevéssé nyugtathatók le, mint a mások jelentősebb sikerei estén fellépő neheztelésük.

Ha befejezték a fizikai csatákat, akkor metaforikus háborúk törnek ki. Ez utóbbiakra elkerülhetetlenül sor kerül, mivel a liberalizmus világában a kielégülések biztosítására foganatosított összesítő eljárás, tudniillik a politikai közösség minden egyenlő jogokkal felruházott polgártársának kölcsönös elismerése, a valóságban túlságosan formális és specifikálatlan ahhoz, hogy az egyes ember számára hozzáférést biztosítson a szerencsés tudathoz. A széles körben biztosított szabadságok világában is, sőt mindenekelőtt ezekben, az emberek nem tudnak lemondani arról, hogy ne törekedjenek a presztízsben, a jólétben, valamint a szexuális előnyök és az intellektuális fölény terén megnyilvánuló specifikus elismerések elérésére. Mivel azonban ezek a javak minden körülmények között szűkösek, ezért az alulmaradó vetélytársak köreiben az irigység és a kedvetlenség jelentős mértékű készletei halmozódnak fel – nem beszélve a ténylegesen hátrányos helyzetűekről és a *de facto* kizártakról. Alapjait tekintve minél inkább megbékített egy „társadalom", annál színesebb formákban szökik szárba mindenki féltékenysége minden-

41 Francis Fukuyama: *A történelem vége.* Id. kiad., 405. o.

kivel szemben. Ez a féltékenység a kedvezőbb helyekre pályázókat az élet minden területére kiható partizánharcokba sodorja. Ugyanakkor a „nyílt társadalom" rendszerének megvan az az előnye, hogy sötétebb erői is munkahelyeket teremtenek. Az irigység szüntelenül alternatív előnyökkel járó állásokat hoz létre, főleg a minden nap egyre szélesedő kultúra- és a médiaszektorban. A sport is, mint a győzelmi és prominencia-esélyek kiszélesedő rendszere, nélkülözhetetlenné vált az ambíciótöbblet posztmodern becsatornázása és ösztönzése számára. Az egészre vetett pillantással elmondható, hogy a történelem utáni korszak csillapíthatatlan presztízsharcaiban állandóan elitek emelkednek ki az elithez nem tartozók köreiből. Ha azt látjuk magunk körül, hogy a nyilvánosságot számtalan olyan cselekvő személy életkifejeződése uralja, akik nem lehetnek igazán fent, de mégis jelentősen előre jutottak, akkor bizonyosak lehetünk abban, hogy egy virágzó demokráciával van dolgunk.

A régi világ még ismerte a rabszolgát és a nem szabad embert is. Ők voltak koruk szerencsétlen tudatának hordozói. A modern kor kitalálta a vesztest. Az ő alakja, melyet félúton találhatunk a tegnap kizsákmányoltak, valamint a ma és a jövőben fölöslegessé vált rétegek között, képezi a meg nem értett tömeget a demokráciák hatalmi játszmáiban. Ugyanis nem minden vesztes nyugszik bele az arra történő hivatkozásba, hogy státusa megfelel a valamely versenyben elért helyezésének. Sokan azt vetik majd ellene, hogy soha nem is kínálkozott esélyük arra, hogy részt vegyenek a játékban, és ez alapján érjenek el helyezést. Neheztelő érzéseik pedig nemcsak a nyertesek, hanem a játékszabályok ellen is irányulnak. A történelem vége után kibontakozó politika kritikus

helyzetét az egész játszmát, mint olyat, erőszakosan kétségbe vonó, túlságosan gyakran veszítő játékos opciója teszi láthatóvá. Ez az újfajta vészhelyzet aktuálisan két jelenségforma mentén jelentkezik. A liberális demokráciák körülményei között posztdemokratikus rendteremtő politikaként, ami a politika rendőrséggé történő visszafejlődésében és a politikusoknak a fogyasztóvédelem ügynökeivé való átalakulásában nyilvánul meg; a kudarcot valló államokban pedig olyan polgárháborúként, amelyben a fölöslegessé váltakból toborzott hadseregek tizedelik meg egymást.[42]

Időközben kiderült, hogy nem csupán a saját rendszer magvában található „ellentmondások" okoznak súlyos gondokat a Nyugat politikai kultúrájának és annak fiókcivilizációinak Keleten és Délen – a kommunizmus után – előállt helyzetben. Olybá tűnik, hogy a harcra kész elégedetlenek és az energiától duzzadó fölöslegesek új gyűjtőmozgalmai, a vesztes mivoltból táplálkozó gyűlölet gyorsan szerveződő hálózatai, továbbá a szabotázs és a pusztítás eszközeinek küszöb alatt tevékenykedő beszállítói gondoskodnak a történelemből oly jól ismert rémület – és persze a megfelelő remények – visszatértéről. Az effajta jelenségek háttere előtt kell értenünk a történelem „visszatéréséről" vagy „újrakezdéséről" szóló számtalan értekezést, melyek néhány éve elárasztják a Nyugat esszépiacát. A korra vonatkozó ilyesféle kommentárok közös nevezője abban a mechanikus feltételezésben található, hogy a globális színtéren kitörő erőszak a csak átmenetileg megbénult „történelem" újrakezdésével kapcsolódik össze. Félreismerhetetlen, hogy ezekben az esetekben a hegelianizmus lebutított változatairól van szó. Ha ugyanis az eddigi történelmet egymás-

42 Vö. Gunnar Heinsohn: *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen.* Zürich 2003; valamint uő: „Finis Germaniae". *Kursbuch* 162. sz, Hamburg 2005. 18-29. o.

sal harcban álló ellentétek hajtották előre, mint azt a népszerűsített dialektika feltételezi, akkor az új küzdők megjelenése a történelem folytatódására enged következtetni.

Az efféle irodalmakkal szemben világossá kell tenni, hogy a nyugati civilizáció külső viszonylatában megjelenő terrorizmus, illetőleg a bensejében kibontakozott új szociális kérdés egyidejű színre lépését éppenséggel nem szabad a történelemhez való „visszatérés" jeleként értelmeznünk. A Nyugat és fiókkultúráinak *modus vivendi*-je a lényeges pontokon valóban történelem utáninak bizonyul technikai értelemben (ami annyit tesz, hogy formálisan többé nem igazítható az eposzhoz és a tragédiához, pragmatikai szempontból pedig nem építhető rá az egyoldalú cselekvési stílussikereire), és a dolgok jelenlegi állása szerint sehol sem ismerhető fel olyan alternatíva, amely felvethetné, hogy a történeti forgatókönyvekben visszaesések jelennének meg.[43] Mindenekelőtt az ún. globális terrorizmus minden porcikájában történelem utáni jelenség. Ideje akkor virrad fel, amikor a kizártak haragja a bennfoglaltak szórakoztatva informálásának iparágával az utolsó ember erőszakon alapuló színházának rendszerében fonódik össze. Morbid visszaélés volna a kimerült nyelvi készletekkel, ha valamiféle történelmi értelmet akarnánk belekölteni ebbe a terrorüzembe. Ugyanannak örök visszatérése – akár félszemű haragként, akár mindkét szemére rövidlátó bosszúként – nem elegendő ahhoz, hogy a történeti ittlét restaurációjáról

43 A történelem végéről szóló tantétel egyébiránt legalább négy különböző változatban is létezik. Kojève 1 (a történelem vége a sztálinizmusban), Kojève 2 (a történelem vége az *americcan way of life* és a japán sznobizmus tekintetében); Dosztojevszkij (a történelem vége a „kristálypalotában"); Heidegger (a történelem vége az unalomban). Az utolsó két változatról lásd Peter Sloterdijk: „Heideggers Politik: Das Ende der Geschichte vertragen". Berekesztő konferencia-előadás a *Heidegger. Le danger et la promesse* címmel megrendezésre került konferencián Strasbourgban, 2004. december 5-én, továbbá uő: *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung.* Frankfurt 2005., 258–348. o. Ott található meg a „világtörténelemnek" mint az egyoldalú siker fázisának és a világrendszer konstitúciójának (1492–1944) a definíciója is.

beszélhessünk. Ugyan ki ismerné el, hogy a fekete szemkötők viselői olyan éleslátással rendelkeznek, amivel meghatározhatnák az evolúció elért fokát?

Ami pedig az új szociális kérdést illeti, nyilvánvaló, hogy a múlt hibáihoz való visszatérés nem hozza el a megoldásukat. Csak a tőke és a munka közti történelem utáni kompromisszum megismétlése – s ez a jövőre nézvést azt jelenti: a spekulatív pénzgazdálkodás (újkeltű német szófordulattal élve: a sáska-kapitalizmus) megszelídítése, valamint a magángazdaság struktúráinak lendületes beépítése a fejlődő országok életébe hozhatna viszonylagos megnyugvást ezen a fronton. Az annak szükségességére történő utalás, hogy a szociális államot nemzetek fölötti szintre is ki kell terjeszteni, egy komolyan vehető új szociálpolitika látóhatárát írja körül. Ennek egyetlen alternatívája a világkapitalizmus tekintélyelvű fordulata volna, amivel a 20. század húszas és harmincas éveinek bizonyos fatális következményekkel járó opciói térnének vissza a napirendre. (Globális mérce szerint korántsem hiányoznak ennek a tendenciának a jelei.)

A jövő előtt álló második makropolitikai feladat, tudniillik a nem-emberi cselekvők (azaz az élőlények, az ökológiai rendszerek, egyáltalában a „dolgok") beemelése a civilizáció tartományába, semmilyen hasonlóságot nem mutat a szokványos történelem kérdésfeltevéseivel. Ez az – alkalomszerű elnevezéssel – „természetpolitika" *per se* azon az előfeltételezésen alapul, hogy az ember által okozott problémákat értelemszerűen az előidézők és az érintettek kezeljék, amiből újfent szervezeti, közigazgatási és civilizációs feladatok adódnak – nem pedig eposzok vagy drámák.[44] Végül a jövő harmadik,

44 Vö. Bruno Latour: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie.* Frankfurt 2001; Bruno Latour – Peter Weibel (szerk.): *Making Things Public. Atmospheres of Democracy.* ZKM Center for Art and Media Karlsruhe. The MIT Press, Cambridge (Massachusetts) – London 2005.

nagyszabású feladatán – nevezetesen a népirtó potenciálok semlegesítésén a Távol- és Közép-Kelet dühös, fiatal férfiaktól túlnépesedett államaiban és másutt – a történelem utáni kor drámátlanítási politikája segítségével lehet majd úrrá lenni. Mindezen folyamatok számára időre van szükség, ám nem a történelembe való „visszaesés", hanem kizárólag a civilizálásokhoz szükséges tanulóidő értelmében.

E helyt megszakítjuk ezeket a bevezető megfontolásokat. A Friedrich Nietzsche, Alexandre Kojève, Leo Strauss, Francis Fukuyama, Heiner Mühlmann és Gunnar Heinsohn által ösztönzött utalásaink az egyéni, ill. a kollektív lélek thümotikus dinamikájára a probléma kifejtésének kontextusában eleget tettek ahhoz, hogy segítsünk felidézni az embereknek az értékek és érvényesség iránti vágya ama dimenziójának valóságát és hatóerejét, mely tovább már nem redukálható. Az olvasót már csak attól a félreértéstől szükséges megóvni, mintha a fent jelzett hivatkozás Platónra a görög idealizmushoz való valamiféle visszatérést implikálna. Platónt itt csupán *ad hoc* módon olvassuk oly módon, mint a kulturálisan és politikailag hatékony ambíciós dinamikák érett szemléletű tanárát. Úgy hallgatjuk őt, mint egy kihunyt csillagról jött vendégtanárt. A magasabb rendű lélektani realizmus irányába végrehajtandó fordulatot egyébiránt csakis korunk elméleti eszközeinek latba vetésével lehet megvalósítani. Ez pedig csak akkor sikerülhet, ha ellenállunk annak a kísértésnek, melynek oly szívesen és gyakran engedtek a huszadik század európai értelmiségiei abból kifolyólag, hogy elsietve vetették alá magukat a realizmus sugalmazásainak: annak a kísértésnek tehát, hogy a vágyaitól és bosszúszomjtól felpaprikázott emberek normális, túlontúl normális cselekedetei iránt túlzott megértést mutasson egy mindig egyoldalúan lefelé stilizált „valóság" nevében.

Ami mármost Nietzsche központi tanítását illeti Isten halálával kapcsolatban, az az itt felvázolt kontextusban olyan jelentőségre tesz szert, melynek pszichopolitikai implikációi csak jelentős késéssel válnak érzékelhetővé. Az „Isten halott" tétel jelentése a mi tapasztalataink fényében azt jelenti, hogy olyan korban élünk, amikor egyre inkább megszűnik a harag megzabolázásának elvárása a szigorú és tiszteletet parancsoló túlvilág által. Az ember bosszújának elhalasztása az idők végén bekövetkező isteni bosszú javára hosszabb idő óta nagyon sok ember számára immár elfogadhatatlan elvárásnak tűnik. Ebben a helyzetben az előrejelzés vihart valószínűsít. Következésképpen a türelmetlenség politikája további teret nyer, mégpedig nem utolsósorban a különösen becsvágyó és megbotránkozásra hajlamos cselekvő személyek körében, akik azt a nézetet képviselik, hogy támadásba lendülhetnek, ha többé nincs már vesztenivalójuk. Ki tagadhatná, hogy a múlt század mérhetetlen szerencsétlensége – ebben az összefüggésben csupán csak az orosz, a német és a kínai pusztítás erőit említem meg – azon alapult, hogy az ideológiák rászánták magukat arra, hogy a bosszúállás földi haragügynökségek kezébe kerüljön? És vajon ki ismerné félre, hogy felvonultak már a felhők, melyekből a 21. század viharai robbannak majd ki?

Ezért aztán a nemrég elmúlt és a ma beígérkező katasztrófák megértéséhez a teológiára való emlékezésen keresztül vezet az út. A harag és az örökkévalóság összekapcsolása keresztény axióma volt. Meg kell majd mutatnunk, hogy ebből miképp alakulhatott ki a harag és az idő – illetőleg a harag és a történelem – konstellációja. A mi vallásos és új-analfabéta évtizedeinkben jóformán teljesen elfelejtettük, hogy az Istenről szóló beszéd a monoteizmusban mindig egy haragvó istent is magában foglalt. Ez utóbbi a mi korunk nagy lehe-

tetlensége. S mi van akkor, ha rejtőzködve azon munkálkodott, hogy ismét kortársunkká váljon?

Mielőtt felhívhatnánk a figyelmet erre a történelem omladékától eltakart alakzatra, hasznos lesz, ha alaposabban szemügyre vesszük a haraggazdaság üzleti feltételeit.

I. A HARAG ÜZLETEIRŐL ÁLTALÁBAN

„A harag, a harag
bölcseknek fenntartott élvezet"

Da Ponte–Mozart: *Figaro házassága* (1786)

Nincs is olyan kortársunk, aki ne vette volna tudomásul, hogy a nyugati világ államait és lakosságát, valamint ezen a kerülőúton át a többi világtájat is jó egy évtizede egy új téma tartja izgalomban. A jó szándékúak csak félig megjátszott aggodalommal kongatják meg naponta a vészharangot. „A gyűlölet, a bosszú, a kibékíthetetlen ellenségeskedés újra felütötte fejét közöttünk! A tőlünk idegen erők valamiféle egyvelege, mely éppoly mélyen szüremkedett be a civilizált szférákba, mint a rosszakarat."

A morális értelemben elkötelezettek szemrehányó hangütéssel elegy realizmussal hasonló gondolatokat fogalmaznak meg. A hangsúlyt arra helyezik, hogy az ún. idegen erők nem lehetnek teljesen idegenek tőlünk. Amit sokan borzasztó meglepetés élményeként adnak elő, az a moralisták szerint csak a házi *modus vivendi* másik oldalát jelenti. A tettetés ideje a végéhez közeledik. „Polgárok, fogyasztók, járókelők!

Itt az ideje, hogy felébredjetek letargikus állapototokból! Nem tudjátok, hogy még mindig vannak ellenségeitek, és nem is akartok tudni róla, mert a jámborságot választottátok!" A felnőtté vált lelkiismerethez intézett felszólítások azt a gondolatot szeretnék érvényre juttatni, hogy a valóság nincs hatástalanítva – az irrealitás nagy buborékján belül sem, amely az anyai burokhoz hasonlóan a jóléti világ polgárait veszi körül. Ha valóságosnak számíthat az, ami halálosztóként léphet szembe velünk, akkor az ellenség a realitás legtisztább fokú megtestesülését képezi, miközben az ellenségeskedés lehetőségének újrafelbukkanása felidézi előttünk a régi stílusú valóság visszatérését. Ebből egyébiránt megtanulhatjuk, hogy egy ingerlékenységet kiváltó téma csak abban az esetben kerekedik felül, ha az irritáció intézménnyé alakul messziről felismerhető szóvivőkkel, állandó vevőszolgálattal, saját költségvetéssel, szakértői rendezvényekkel, professzionálisan végzett sajtómunkával és a probléma frontjáról való folyamatos tudósításokkal. Mindezt saját javára fordítva igénybe veheti a bosszú szellemének tartósan Nyugaton élő vendége: a bosszú szelleme. Azt mondhatja magáról: irritálok, tehát vagyok.

Ki vitathatná, hogy a harangot félreverőknek – mint általában – csaknem teljesen igazuk van? A jólétben élő nemzetek lakosai általában a politikamentes pacifizmus közegében holdkórosokként viselkednek. Napjaikat arannyal befuttatott elégedetlenségben töltik. Mindeközben a boldogságzónák szélein túl élő zaklatóik, sőt virtuális hóhéraik a bombagyártás kémiai ismereteit tartalmazó tankönyvekbe mélyednek, melyeket a vendéglátó állam közkönyvtáraiból kölcsönöztek ki. Ha egyszer hagytuk hatni magunkra a riadót, akkor az az érzésünk támad, mintha egy nyomasztó dokumentumfilm bevezető képkockái peregnének a szemünk előtt. Az ártalmatlan és annak szöges ellentéte a hatásvadász rendezésnek

köszönhetően erős benyomásokat hátrahagyó részletek egymásutánjává szervesül. A szemeink előtt lepergő képek nem szorulnak szövegkíséretre: az újsütetű apák konzervet bontanak kicsinyeik számára; a kettős terhet cipelő anyák betolják a pizzát az előremelegített kemencébe, lányaik a városba szállingóznak, hogy érvényre juttassák felébredt nőiességüket. Csinos cipőárus lányok cigarettával a kezükben lépnek ki egy nyugodt pillanatban a bolti ajtó elé, és viszonozzák a járókelők pillantásait. Az elővárosokban megkövesedett vendégdiákok felcsatolják magukra a robbanószerkezetet.

Az efféle jelenetekből készített montázs nehézség nélkül belátható logikát követ. Nem kevés szerző, aki politikai nevelő szerepének betöltésére is hivatva érzi magát – köztük neokonzervatív vezércikkírók, romantikaellenes politikai nézeteket vallók, a realitás-elv haragos magyarázói, megkésett katolikusok, undortól mozgatott fogyasztáskritikusok – akarja (mint mondtuk) újra közel vinni a reális alapfogalmait a túlságosan is ellazult népességhez. E célból a véres borzalmak legújabb példáiból idéznek. Megmutatják, hogy miképp nyomul be a gyűlölet a magánélet átlagos helyzeteibe, és fáradhatatlanul hajtogatják, hogy a jól elrendezett homlokzatok mögött a gonosz már régóta ismét garázdálkodik. Eközben folytonosan azt kell kiáltaniuk, hogy mindez nem puszta gyakorlat! A közönség ugyanis jó ideje megszokta a valóságos erőszak puszta képekké történő rutinszerű átfordítását – szórakoztatóakat éppúgy, mint ijesztőeket, rábeszélőket vagy informatívakat. A publikum az ezzel ellentétes mozgást hitetlenkedve, egy már sok évvel ezelőtt kipusztult nyelvjárásba történő ízléstelen visszazuhanásként fogadja.

De hogy is lehetne komoly formában újdonságokként bemutatni a haragot és kivetüléseit, kihirdetéseit és kirobbanásait? Mi mindennek kellett akaratlagosan feledésbe merülnie ahhoz, míg fogékonyak lettünk arra, hogy távoli galaxisokból jött látogatókként bámuljunk azokra az emberekre, akik hatásosan bosszút állnak vélt vagy valós ellenségeiken? Hogy volt képes egyáltalán elterjedni a vélemény, mely szerint a Kelet–Nyugat-ellentét 1991 utáni eltűnésével olyan világegyetembe katapultálódtunk, melyben az emberek – egyéni és kollektív szinten egyaránt – levetkőzték a neheztelésre való adottságukat? Vajon nem a neheztelés-e, még a *bons sense*-t is megelőzve, a legjobban elosztott dolog a világon?

A mítosz idejétől kezdve népszerű bölcsességnek számít, hogy az ember az az állat, melyik sok mindennek nem tud a végére járni. Nietzsche azt mondaná: van az emberben valami németes. Így például nem tud bizonyos mérgező emlékeket kiselejtezni, és bizonyos tekintetben nem örömteli módon szenved a belé égetett tapasztalatoktól. A szólás, hogy a múlt néha nem akar elmúlni, őrzi annak az igényesebb belátásnak a köznapi változatát, mely szerint az emberi létezés nem más, mint a kumulatív emlékezőképesség csúcsa. Az emlékezet nem pusztán a belső időtudat spontán teljesítményét jelenti, amely egy ideig ellene hat a megélt pillanat azonnali elmerülésének a „retenció" – értsd: az időtudatra jellemző automatikus belső megragadási funkció – segítségével, hanem egy olyan tárolási feladatkörrel is el van látva, ami lehetővé teszi a visszatérést a nem aktuális témákra és jelenetekre. Végül olyan csomók képződésének következményét is alkotja, melyeken keresztül a mindenkori új kényszerűen és keresve befűződik a fájdalom régi hurkai közé. Ezek a trauma körkörös pályáján leírt mozgások közös pontot képeznek a neurózisok és a nemzeti érzékenységek között.

Neurotikus személyekről tudni lehet, hogy mindig ugyanabban a kanyarban éri őket valamilyen szerencsétlenség. A nemzetek magukba olvasztják vereségeik kultuszhelyeken őrzött emlékét is, melyekhez a polgárok rendszeresen elzarándokolnak. Ezért kivétel nélkül gyanakvással kell fogadnunk az emlékkultuszok minden formáját, mindegy, hogy vallási, civilizációs vagy politikai öltözékben lépnek-e fel. A megtisztító, felszabadító vagy önazonosságot biztosító emlékezés ürügyén óhatatlanul az ismétlés vagy az újrarendezés valamilyen eltitkolt tendenciáját részesítik előnyben.

Még a népi viktimológia is valamelyest képben van a megbántottak reakciójáról. A rossz élmények a boldog-feledékeny középből a lejtős szélekre helyezik őket, ahonnan nem egyszerű a visszatérés a normalitásba. Minden további nélkül meg tudjuk érteni ezt az excentrikus dinamikát. A jogtalanságot és vereséget elszenvedett áldozatok szemében a feledésben rejlő vigasz nem ritkán elérhetetlennek tűnik. És ha elérhetetlen, akkor nem is kívánatos, sőt elfogadhatatlan. Ebből következik, hogy a neheztelés őrjöngése attól a pillanattól kezdve rezdül meg, amelyben a megbántott ember elhatározza, hogy a megbántottságba zuhan, mintha csak kiválasztottságának bizonyítéka volna. A fájdalom túlzásba vitele azért, hogy elviselhetőbbé váljon; a szenvedés depressziójából feltornázni magunkat „a nyomorúságos elbizakodottságig"[1] – hogy Thomas Mann alkotását idézzük Jákob ősatyáról –; az elszenvedett igazságtalanság heggyé növesztése, hogy a keserű diadal idején felállhassunk a tetejére. Az efféle eszkalálódó és elferdítő mozgalmak olyan régiek, mint a jogtalanság, amely olyan idősnek tűnik, mint maga a világ. S vajon a „világ" nem egy olyan helyszín neve-e, amelyen az emberek el-

1 Thomas Mann: *Joseph und seine Brüder.* Der junge Joseph. Frankfurt 2004. 271. o. [Th. Mann: József és testvérei. Budapest. Fordította: Sárközi György és Káldor György.]

kerülhetetlenül nem örömteli emlékeket halmoznak fel, hanem sebek, szidalmazások, megbántások és mindenféle olyan eseménysor emlékeit, melyek hatására utólag ökölbe szorítanánk a kezünket? S vajon nem szolgál-e minden kultúra egyúttal – nyíltan vagy leplezetten – kollektív traumák gyűjteményéül is? Ezekből a megfontolásokból levonható a következtetés, hogy a szenvedésekre való parázsló visszaemlékezések törlését vagy korlátozását célzó intézkedések minden civilizáció életbölcsességeket tároló szabályainak részét kell, hogy képezzék. És hogy is hajthatnák békésen nyugovóra a fejüket a polgárok, ha nem rendeltek el előbb kijárási tilalmat belső tüzeik eloltására?

Mivel tehát a kultúráknak mindig készenlétben kell tartaniuk a sebellátás rendszereit is, kézenfekvő, ha olyan fogalmakat alakítanak ki, amelyek a sebek egész spektrumát átfogják – a láthatóakat éppúgy, mint a láthatatlanokat. Ezt a teljesítményt nyújtották a traumákkal foglalkozó modern tudományok, amelyek abból a meglátásból indulnak ki, hogy bizonyos határig a morális tárgykörökben is hasznukat vehetjük a fiziológiai analógiáknak. A nyílt testi sérülések esetén a vér levegővel lép érintkezésbe, melynek hatására véralvadáshoz vezető biokémiai reakciók indulnak be. Mindez beindítja a szomatikus öngyógyítás csodálatra méltó folyamatát, amely részét képezi az emberi test állati örökségének. Azt mondhatnánk, hogy a morális jellegű sérülések esetén a lélek más cselekvők szándékolt vagy akaratlan kegyetlenségével kerül érintkezésbe. Ilyen körülmények között is lehívhatóak a mentális sebgyógyítás agyafúrt módszerei. Ezek közé tartozik a spontán tiltakozás; továbbá a követelés, hogy a sérülés okozóját azonnal vonják felelősségre, vagy ha ez nem lehetséges, akkor érvényesüljön a szándék, hogy egy adott időpontban elégtételt szerezhessünk magunknak. Ezek mellett találjuk még az önmagunkba való visszahúzódást, a rezignációt, a jelenet vizsgafeladattá történő átalakítását, a megtörténtek elfogadni nem tudását, végül pedig – ha már csak egy radikális kúra segíthet – a sérülés tudatlanul megérdemelt büntetésként történő belsővé tételét, ami egészen az agresszor mazochista imádatáig terjedhet. A megbántott önmagunk gyógyítására szolgáló házi patika mellett a buddhizmus, a sztoicizmus és a kereszténység olyan morális gyakorlatokat fejlesztett ki, melyek segítségével a sértett lélek alkalmassá válik arra, hogy egészében meghaladja a megbántás és a bosszú körforgását.[2] Amíg a történelem a csapás és az ellencsapás végtelen ingamozgását jelenti, bölcs dolog, ha megállítjuk az ingát.

De nem csak a köznapi bölcsesség és a vallás vállalta magára a morális sebek gyógyítását. A civil társadalom is olyan szimbolikus terápiákat tart készenlétben, amelyek támogatást nyújtanak mind az egyes embernek, mind a közösségeknek a sérülésekre adott pszichikai és szimbolikus reakcióikban. Régi idők óta a bírósági eljárások intézményesítése gondoskodik arról, hogy az erőszak és a jogtalanságok áldozatainak az összegyűlt nép előtt kilátásuk legyen jóvátételre. Ezeken az eljárásokon keresztül az emberek begyakorolják a bosszúfeltorlódásoknak az igazságosságba történő – mindig kellemetlenségekkel járó – átalakítását. Ám éppen úgy, mint ahogy van gennyes seb, amely a bajt tartós és általános állapottá teszi, ugyanígy létezik nem záródó lelki és morális seb is, amely egy saját, elrontott időt hoz létre: az elintézetlen panasz rossz végtelenségét. Így jön létre az a jóvátételt nélkülöző ítélet, amely a panasztevőben azt az érzést kelti, hogy az eljárási út csak még tovább növeli a neki okozott jogtalanságot. Mit lehet tenni, ha a jogi útra terelés tévútnak bizonyul? Elintéz-

2 Robert A. F. Thurman: *Anger. The Seven Deadly Sins.* Oxford–New York 2005.

hető-e a dolog azzal a szarkasztikus mondással, hogy a világ egy szép napon majd a hivatali út betartásával pusztul el? Olyan szólás ez, amit annyiszor fedeznek fel újra, ahányszor csak a polgárok tapasztalatokat szereznek a hatóságok tanúsította közönyről. Nem inkább arról van-e szó, hogy a harag maga szolgáltat jogot és önnön bírósági végrehajtójaként, sőt önmaga által kinevezett kivégzőosztagaként kopogtat a sértést elkövető fél ajtaján?

Az elbeszélt bosszú

Az imént említett lehetőség mellett számos példaadó esettörténet tanúskodik mind az újabb, mind a régebbi időkből. Az igazságosság keresése kezdettől fogva ösztönzi egy olyan második, vad bírói rendszer létrejöttét, melyben a megbántottak megpróbálnak bírák és végrehajtó tisztviselők lenni egy személyben. A mi szemszögünkből az a figyelemre méltó ezekben a dokumentumokban és valóságos előterjesztésekben, hogy csak a korai modernség találta föl az önbíráskodás romantikáját. Aki úgy beszél a modern időkről, hogy nem veszi tudomásul azt, hogy erre a korra milyen mértékben nyomta rá bélyegét a tomboló bosszú előkép nélkül álló kultusza, az misztifikáció rabjává válik. Azt persze el kell ismerni, hogy ez a kultusz a kultúra történetének vakfoltjába esik – mintha „a civilizálódási folyamat mítosza" nem csupán a legközönségesebb manírok újkori felszabadulását akarná láthatatlanná tenni (amint azt Hans Peter Duerr a bizonyítékok döbbenetes gazdagságával mutatta be), hanem a bosszúfantazmagóriák inflálódását is. Amíg a civilizálódás globális vonása a hősiesség semlegesítését, a katonai erények marginalizálódását, valamint a békés-társas affektusok pedagógiai eszközökkel történő ösztönzését célozza, addig a felvilágo-

sodás korának tömegkultúrájában olyan drámai zóna nyílik meg, amelyben a bosszúállás erényeinek tisztelete – ha szabad így nevezni őket – egészen szokatlan magasságokba szökik.

Ez a jelenség egészen a francia forradalmat megelőző évtizedekig követhető nyomon. A felvilágosodás nem csak a tudás polémiáját szabadítja fel a tudatlansággal szemben; a bűnössé nyilvánítás olyan új minőségét fedezi fel, amely az új rendre vonatkozó követeléssel szembenálló minden régi viszonyt jogtalannak nyilvánít. Eközben meginog a rezignáció ökológiai rendszere, amelyen belül az emberek időtlen időktől fogva megtanulták beletörődni az elkerülhetetlennek tűnő szerencsétlenségekbe és jogtalanságokba. Csak a felvilágosodás előjelével vált lehetővé a bosszú korszakos motívummá válása, mégpedig mind magán, mind politikai jellegű ügyekben. Amióta a múltnak alapvetően nincs igaza, fokozódik a hajlandóság arra, hogy a bosszúnak adjunk igazat.

Magától értetődően már az ókor is ismerte a bosszúból fakadó nagyszabású cselekedeteket. Oresztész fúriáitól kezdve egészen Médeia tombolásáig az ókori színház elismeréssel adózott a bosszú erői drámateremtő képességének. A mítosz ugyancsak korán tudott már a megbántott nőkből kiáradó, a természeti katasztrófákhoz hasonlatos veszélyekről. Mint azt Médeia példája mutatja, épp a női lélek teszi meg félelmetes sebességgel a fájdalomtól az őrületig, majd onnan a bűnig vezető utat. Pontosan ez az, amit Seneca az elijesztés szándékától vezetve akart megmutatni a tomboló hősnő példáján keresztül. Modern terminológiával élve arra utalhatnánk, hogy a passzív-agresszív jellem – amennyiben kivételesen a kezdeményezés mellett dönt – túlkapásokra hajlamos. Ezzel elérkezik a nők ideje a bosszú színpadán. A „nagyjelenet" kezdettől fogva a dühöngő szépnem előjogának számít. A klasszikus

ókorban élt embernek soha nem jutott volna eszébe, hogy az efféle példákat máshogy értelmezze, mint arra vonatkozó figyelmeztetéseket, hogy a középhez igazodjunk, és hogy tartsuk magunkat távol a szertelenségektől.

Az athéni drámairodalom egyik kulcsdarabjában, az *Eumeniszek*-ben, amellyel Aiszkhülosz Atridák-trilógiája zárul, nem kevesebbről van szó, mint a régebbi keletű bosszú- és sorskultúrával való teljes körű szakításról, valamint a politikai alapú igazságszolgáltatás berendezkedéséről. A cél az volt, hogy ennek az igazságszolgáltatásnak a székhelye ezentúl kizárólag a polgári bíróságokban legyen megtalálható. Létrehozása és fenntartása roppant érzékeny teológiai-pszichoszemantikai műveletet igényel, melynek során a tisztelet övezte, ám egyben rémületes bosszúálló istennőket, az Erinnüszöket, Jószándékúakká vagy Nyájasokká nevezték át. A névváltoztatás tendenciája félreérthetetlen: ahol eleddig a bosszúállás kényszere érvényesült, ott ezt kiegyenlítendő a megfontolt igazságosság váltja fel.

Bármennyire sok lehetséges kritérium alapján kutathatjuk is át a régi világ könyvtárait, mindig rá fogunk bukkanni a harag elemi hatalmát és a bosszú őrjöngésének hadjáratait bőségesen igazoló utalásokra – ám a bosszúszomj romantikus tüzével való félig-meddig komoly játék nyomairól vajmi keveset találunk – vagy éppen semmit. Ám éppen ez a játék válik a polgárságnak a 18. századtól kezdődően megszülető kultúrája hangadó motívumává – mintha csak maga a korszellem döntött volna úgy, hogy eljött a pillanat az emberiség bosszúálló álmainak újraértelmezésére. Azóta az egyik nagy bosszúálló kergeti a másikat a modern képzelet képernyőin a közönség lázas részvételével: a nemes szívű rablótól, Karl Moortól, a dühöngő veteránig, John Rambóig; Edmond Dantès-tól, a titokzatos Monte Christo grófjától

Harmonikáig, a *Volt egyszer egy vadnyugat* hőséig, aki életét egy magánjellegű nemezisnek szenteli; Juda Ben Hurtól, aki az ominózus harcikocsi-versenyen aratott győzelmével vesz revansot a birodalmi Rómán, a *The Bride*-ig, más néven *Black Mamba*-ig, a *Kill Bill* c. film főszereplőnőjéig, aki az általa halálra ítéltek listáját pipálja ki fokozatosan. Elkezdődött azoknak az ideje, akik a „nagyjelenet"-ért élnek.[3] Amikor Dürrenmatt öreg hölgye látogat haza, akkor pontosan tudja, hogy régi ismerősei közül kiket kell a Föld színéről eltüntetnie. Ezzel szemben Brecht álmodozó Kalóz Jennyje még ennél is jobb választ tud adni arra a kérdésre, hogy kinek kell meghalnia: mindenkinek.

Az ilyen típusú történetekhez egyfajta természetes balladisztikus jelleg tapad. Úgy tűnik, hogy ezek a történetek magas szintű recitáció és epikai részletezés után kiáltanak. Amidőn az újabb korok nagyszabású bosszúálló cselekedetei láthatóvá teszik az elszenvedett igazságtalanság és az igazságos megtorlás közti összefüggést, egyúttal szemléltető oktatást tartanak a sorsban megmutatkozó okság azon fogalmáról, melyről a modernek sem mondanak le szívesen, bármennyire is egyetértenek más téren a gyakorlati felvilágosítással, azaz a vak végzet ideiglenes felfüggesztésével. A bosszúállás jókötésű története képezi a nép számára az emelkedettséget. Ez adja a közönség kezébe a morális értelemben vett ha-akkor összefüggések velős formuláját, még a lassanként formálissá váló jog hatályon kívül helyezésének árán is, a nála jóval lendületesebb megtorlás javára. Ráadásul még az olyan tettek iránt megnyilvánuló népszerű érdeklődést is kielégíti, melyekre a tettes büszke lehet. Az efféle történetek a férfi vagy a női bosszúállót az ellene elkövetett

3 Vö. Juliane Vogel: *Die Furie und das Gesetz. Zur Dramaturgie der „großen Szene" in der Tragödie des 19. Jahrhunderts.* Freiburg 2002.

megbántás közvetlen visszafizetése alkalmával kísérik figyelemmel, s ezáltal részben oldják a jogi kultúra miatt kialakult rossz közérzetet. Az elégtétel szükségességére hivatkozással azt igyekeznek bizonyítani, hogy a modern embernek sem kell mindig a neheztelés kanyargós útjára lépni, vagy a jogi út meredek lépcsőire felkaptatni ahhoz, hogy hangot adhassanak thümotikus lelki rezdüléseiknek. A megbetegítő hatással járó megbántások esetén mégis csak a bosszú jelenti a legjobb terápiát. Ez az érzés képezi az aláváló tárgyakban lelt élvezet alapját.

Nincs szükség itt arra, hogy részleteiben kibontsuk a bosszúmotívum és a népszerű elbeszélése közötti veszedelmes viszonyt. E részletek nyilvánvalóan annyira mélyre nyúlnak, hogy alkalomadtán még a modern művészetnek a nagyszabású epikai formához való visszatéréshez is alkalmat szolgáltat, amint az a már említett, évszázados jelentőségű *Volt egyszer egy vadnyugat* c. elbeszélő filmben megnyilvánul. Joggal jegyezték meg vele kapcsolatban, hogy a filmművészet ezzel az alkotással kétszeresen is bizonyítékát adta a korábban lehetetlennek tartott dolgok létezésének. Egyrészt annak a képességének, hogy magáévá tudja tenni a magas művészet formateremtő elveit, másrészt pedig annak az elszántságának, hogy az elveszett eposz számára még egyszer kortárs formát kölcsönözzön.

A bosszú és a népszerű elbeszélésformák rokonlelkűségét számtalan újabb keltezésű dokumentum segítségével lehetne bemutatni. Ezek közül – a példa kedvéért – az indiai lázadó, Phoolan Devi (1968–2001) festő ecsetjére kívánkozó élettörténete bír megvilágító jelleggel. Az Uttar Pradesh szövetségi államból származó Phoolan már egészen fiatal korában egy valódi, az egész indiai szubkontinensen izgalommal-figyelemmel kísért drámának a főszereplőjévé vált. Miután brutális

férje és néhány falubelije – akik éppenséggel rendőrök voltak – közösen bántalmazták és megerőszakolták, egy rablóbandánál keresett menedéket. Velük együtt megtervezték, hogy megtámadják a faluját és likvidálják a bűnösöket. Férje testét állítólag egy szamárra kötötték, melyet végigkergettek a falun. Az egyszerű nép a lázadó nőt felszabadító harcosként ünnepelte és a kegyetlen-magasztos Durga Kali avatárját pillantották meg benne. A fénykép, melyen Phoolan Devi átadja a fegyvereit az indiai rendfenntartó erőknek, a 20. század archetipikus sajtófotói közé tartozik. A képen a fiatal harcos nő látható, aki összpontosuló haragjában átengedi magát a sorsának. Tizenegy év perindítás nélkül fogságban eltöltött év után a „banditakirálynő" kegyelmet kapott, majd beválasztották az indiai parlamentbe, ahol hazája számtalan jogfosztott asszonya számára lelkesítő vonatkoztatási személynek számított. 2001 júliusában Delhiben a nyílt utcán agyonlőtték. Gyilkosa valószínűsíthetően meggyilkolt megerőszakolói egyikének rokonai közül kerülhetett ki. A folklór már életében felkapta karizmatikus alakját, és Phoolan Devit egy olyan népi eposz hősévé avatta, melyet az indiai rhapszódoszok még ma is énekelnek az indiai falvakban.

A bosszúállás haragjának archaikus és modern értelmezései csak nagyon ritkán kerülhetnek egymással ilyen közelségbe egy cselekedet kapcsán. A következőkben annak a feltevésnek járunk utána, hogy a bosszúállás regénye a modernizáció során egyre gyakrabban hagyja el irodalmi és ideológiai otthonát, és tér vissza az egyes emberek életébe, ill. a nyilvános észlelés közegébe. Erre kínál hatásos példát a kaukázusi oszét köztársaságból származó mérnök, Vitalij K. esete, amely mélyen megrendítette Németország, a Svájc és a Szovjetunió utódállamainak közönségét. A férfi, aki egy részint emberi mulasztásból bekövetkezett repülőgép-balesetben elvesztette

feleségét és két gyermekét, csaknem egy évig tartó mértéktelen fájdalmat átélt gyászát követően elhatározta, hogy családja megbosszulójaként lép a tettek mezejére.

2002. július 1-jén egy Moszkvából elindult baskír személyszállító repülőgép 11 000 méter magasságban a Bodentó fölött összeütközött a DHL (Dalsey Hillblom Lynn logisztikai cég) egyik teherszállító gépével, és egy Owingen nevű helységhez érve lezuhant. A balesetben mind a 71 utas életét vesztette. A baleset mások mellett a Zürich-Kloten-i központi irányító torony téves utasítása alapján következett be. Amikor a szolgálattevő parancsnok észlelte, hogy a két gép menetiránya összeütközést eredményez, szóban arra utasította az orosz repülőgép pilótáját, hogy haladéktalanul lásson hozzá az ereszkedéshez, miközben a gép fedélzeti elektronikája azt a parancsot adta ki, hogy emelkedni kell. Mivel az orosz kapitány a szóbeli utasításnak szavazott meg nagyobb autoritást, miközben a DHL-gép az elektronikus parancsnak megfelelően ugyancsak lefelé próbált kitérni, a végzetes ütközés elkerülhetetlen volt. A szemtanúk a Bodeni-tó egén még 150 kilométeres távolságból is megfigyelhették a tűzlabdát. Másfél évvel a balesetet követően, 2003. február 24-én, az Oszétiából származó, 1956-ban született férfi, aki hazájában inkább a kommunizmust követő helyzet nyertesei közé számított, megjelent a dán parancsnok Zürich melletti lakóhelyén, és házának teraszán több késszúrással meggyilkolta.

A későbbi tettes már 2003 februárját megelőzően is azzal keltett feltűnést, hogy alkalomadtán a konfliktusszabályozás „kaukázusi módszereire" hivatkozott. Tette kimeneteléért nyilvánvalóan nem csupán a férfi mérhetetlen gyásza tehető felelőssé, hanem inkább a gyász tevékenységének egyfajta bosszútevékenységgé történő átalakulása. Ide tartozott az irányítóparancsnokkal szemben egy rövid, a saját

intuíciójának bírósága előtt lefolytatott per után meghozott elmarasztaló ítélete, majd az ítélet kiegészült a büntetés eszméjével, melyben a bíró a hóhér szerepébe bújik. A tettes ezzel egy olyan cselekvési minta befogadójának bizonyult, amely a modern kor kezdete óta egyre inkább áthatja a köztudatot. Így aztán nem meglepő, hogy az orosz nyilvánosság 2005 októberében szenvedélyes érdeklődéssel kísérte figyelemmel a Vitalij K. elleni pert, valamint hogy hevesen tiltakozott a kiszabott nyolc év szabadságvesztés ellen. A bosszúálló hazájában, valamint az egykori Szovjetunió jelentős részein népi hőssé vált, és a lakosság széles rétegei szemében a beleérzés és az azonosulás tárgyaként szolgált.

Az olyan esetekből, mint amelyet elbeszéltünk, az a következtetés vonható le, hogy a bosszúállás impulzusai mindaddig nem minden további nélkül térnek vissza a valóságba, ameddig a kulturális kódolás nem hozza létre az ehhez szükséges pályákat. Visszatérésről vagy egyenesen regresszióról akkor kell beszélnünk, ha az ilyen aktusok már nem hivatkozhatnak a kultúra hivatalos kontextusára: a törzsi vérbosszú idejét eszmetörténetileg – ha a szokáserkölcs szerint nem is mindenütt – kétezer vagy még több évvel a hátunk mögött hagytuk. A modern állam erőszak-monopóliumát a polgárok túlnyomó többsége elfogadja, és a hivatalos pedagógia jóformán minden fenntartás nélkül támogatja. Mégsem ismerhető félre, hogy a tömegmédiumok irányította képzelgések milyen széles teret nyitnak a morális alapú rendkívüli állapot fantazmagóriái, valamint az ezen állapot boszszúszomjas megoldásai előtt.

Az ágáló bosszúhoz való visszatérés megértetéséhez fel kell tételeznünk, hogy a politikai és jogi civilizáció rendteremtő ereje maga is rossz hírbe keveredett. Ahol pedig a köz-

rend ama gyanú célkeresztjébe kerül, hogy nem képes ellátni a feladatát, vagy pedig, hogy egyenesen szövetkezik a visszás állapotokkal (ebből a szempontból példaszerű az osztályérdeken alapuló igazságszolgáltatás vádja), ott az egyes ember illetékesnek érezheti magát a tekintetben, hogy egy igazságtalan korban élő vad bíróként ő képviseli a jobb törvényt. E tekintetben a modern bosszúromantikát a hősiességhez való átfogó visszakanyarodás részmozgásaként foghatjuk fel. Hegel meglátása szerint az ókorban az számít hősnek, aki már mint egyes ember is a szükségszerűt teszi, miközben az általánosságban vett ember erre még képtelennek mutatkozik. Ezzel szemben a modernek neoheroizmusa abból az intuícióból táplálkozik, hogy az államiság megalapítását követően is kialakulhatnak olyan szituációk, melyekben az általános már nem működik. Hogy még az államot, ill. az államvezetést is neoheroikus és a bosszúval kapcsolatos romantikus reflexek határozhatják meg, arról az egykori izraeli államelnökasszony, Golda Meir esete árulkodik, aki az 1972-es müncheni olimpiai játékok során az izraeli csapat szállása ellen palesztin merénylők által elkövetett támadást követően állítólag azzal bízta meg a Mossad titkosszolgálatot, hogy kutassa fel a tetteseket, továbbá az értelmi szerzőket, és bírósági tárgyalás nélkül likvidálják őket. Ez a művelet (kódolt nevén „Isten haragja") kevésbé az állami bölcsesség, mint inkább a tömegkultúra alapú képzelgés talaján mozgott. És valóban: a tömegkultúra régóta támogatja az utolsó ítélet aktáinak átadását az emberi felhatalmazás illetékességi körébe.[4]

A „fennálló viszonyok" rendteremtő teljesítményére vonatkozó népszerű-anarchista kétellyel nem csupán a neoheroikus cselekvés tendenciája fonódik össze. Belőle következik a tartós rendkívüli állapot feltételezése is, továbbá

4 Lásd lentebb a 163. skk., valamint a 198. skk.

eo ipso a cselekvő személyek ama hajlandósága, hogy egyes szituációkban igényt tartsanak a saját maguk megsegítéséhez való jogra. A baloldal egyes teoretikusai, nevezetesen Walter Benjamin és Antonio Negri alakították ki azt a veszélyes és befolyásos nézetet, mely szerint az emberek többsége szemében „a tőke körülményei közepette" a folyamatos rendkívüli állapot a jellemző. Ha egyszer „a dolgok rendjét" megfosztják elismerésre méltóságától, akkor nincsenek már messze az improvizációk – köztük az odacsapó kézé – sem. A viszonyok megfosztása az elismerésre méltóságuktól politikai-morális szinten csak egy lépésnyi távolságra van ontológiai delegitimálódásuktól, melynek hatására nemcsak az *ancien régime* intézményei, hanem a múlt minden öröksége alól is kicsúszik a talaj. Ha ez a pillanat bekövetkezik, akkor szabad kezet adnak az ún. fennálló egészének revíziójára, szükség esetén lerombolására. Mindezek láttán a 20. század Sartre által összeszerkesztett militáns megfogalmazást – *on a raison de se révolter* – a szokásoshoz képest kissé másképp kellene lefordítani: nem annak van igaza, aki fellázad a fennálló ellen, hanem annak, aki megbosszulja magát rajta.

A rendkívüli állapot bosszúszomjas implikációira tekintettel vizsgálódásunk először is annak a kérdésnek szegődik nyomába, hogy miképp kell elgondolnunk a heveny harag átalakulását praktizált bosszúállássá, valamint hogy milyen feltételek mellett dolgozzák fel a harag nyersanyagát magasabb rendű termékekké – egészen a világpolitikai jelentőségre szert tevő „programok" szintjéig. E folyamatok megrajzolása során a kidolgozott haraggazdaság körvonalai is napfényre kerülnek.

Az agresszor mint adakozó

A harag elemzésének első fázisa annak energetikai oldala felé fordul, hogy aztán majd rátérjen a temporális és a pragmatikai szempontokra. Ez bizonyos fokú elhatárolódást kíván meg a köznapilag begyakorolt reakciókkal és értelmezési mintákkal szemben. Először is zárójelbe kell tenni az arra való hajlamunkat, hogy a harag tekintetében mindenekelőtt a romboló dinamikát hangsúlyozzuk. Esetleg arról lehet szó, hogy a „rombolás" fogalmát kivesszük a morális értékelések fennhatósága alól, és olyan anyagcsere-jelenségként kezeljük, amelyet túl minden dicséreten vagy helytelenítésen vetünk alá elemzésnek. De nem szabad elhamarkodottan előtérbe állítanunk a haragnak azt az állítólagos vagy valós hajlamát sem, hogy vakon a jövő iránt robban ki. Hiszen végső soron a szokásos pszichológiai indítéktulajdonításokat és a jellemre vonatkozó diagnózisokat egyelőre nem követjük tovább figyelemmel.

Ezen távolságtartásnak köszönhetően a haragesemény higgadtabb szemléletéhez juthatunk el. Ez a látásmód tudomásul veszi, hogy itt elsősorban az energia készenlétbe helyezésének és átadásának egy különösen intenzív formájáról van szó. Ha a korlátlan lelkesedés kezdeti időszakának képétől (efferveszcencia) vezettetjük magunkat, amely már a régi szerzőket arra sarkallta, hogy a *furor* fogalmával, azaz a fölindultsággal vagy őrjöngéssel hozzák összefüggésbe, akkor megmutatkozik, hogy a harag kifejeződését egy adakozó, mi több: paradox módon nagyvonalú jelleg illeti meg. Mint tiszta extraverzió a fenntartás nélkül kifejezésre jutó, „felhabzó" harag olyan kiegészítéseket fűz a világ tényállományához, melyek roppant energikusak. Ezek természetesen negatív fényben mutatkoznak, mivel első pillantásra

olybá tűnhet, hogy csak lármából és szenvedésből tevődnek össze. Könnyebben tudatosítjuk a haragtörténés adakozó vonását, ha a harag alanyát az ajándékozó alakjával való hasonlóságában vesszük szemügyre.

A harag – függetlenül attól, hogy megjelenési formája pillanatnyi-robbanásszerű, avagy elhúzódó-távolba tekintő (mégpedig ama gyűlölettől vezérelt átalakulásának megfelelően, mely bevonja őt valamely projektbe) – olyan energiatöbbletből táplálkozik, amely erői összpontosított kibontására törekszik. A büntető vagy sebeket osztó cselekedetekben kirobbanó harag mélyén gyakran az a meggyőződés rejlik, hogy a világban – akár lokális, akár globális szinten – túlságosan kevés a szenvedés. Ez a „túl kevés" abból az ítéletből következik, hogy miközben bizonyos személyek, ill. közösségek meghatározott helyzetekben megérdemlik a szenvedést, az mégsem válik osztályrészükké. A haragot tápláló éppen az ilyen, a szenvedést szerinte igazságtalanul nem ismerőkben találja meg legmeggyőzőbb célpontját. Soha nem nyugszik bele abba, hogy a fájdalom az elviselhetetlenségig menően egyenlőtlenül oszlik el a világban. Abból a többletből, ami nála halmozódott fel, akar a haragvó egy szerinte méltányos részt visszaadni a büntetlen fájdalomokozónak. Teljesen áthatja őt annak a nézetnek a bizonyossága, hogy a fájdalmat nem ismerők az akut hiány állapotában leledzenek, s hogy kiteljesedésükhöz van szükségük a szenvedésre. A sértetlenek és büntetlenek látványa a haragvóban azt a képzetet kelti, hogy neki megvan, ami nekik hiányzik. Rájuk tekintettel akar adakozóvá, sőt tékozlóvá válni – még akkor is, ha kényszert kell alkalmaznia adománya befogadóival szemben. Ez utóbbiak azon habitusa, hogy elutasítsák az adományt, további indítékot szolgáltat a harag és a gyűlölet számára ahhoz, hogy a megszólítottakhoz forduljon.

Félreismerhetetlen ebben az összefüggésben a harag és a büszkeség összekapcsolódása, melynek hála a düh önmaga számára állítja ki a morális legitimáció bizonyítványát. Minél jelentősebb helyet foglal el a büszkeség tényezője a haragban, annál inkább alakul át a „neked szabad" parancsa a „meg kell tenned" parancsává. A harag alapú, tökéletesen motivált cselekedet ezért az volna, amelyet a cselekvő személy valamilyen elkerülhetetlen és nemes lelkű szükségszerűség végrehajtásaként érezhetne. Ennek empirikus mintáit családi szinten a bosszút beteljesítő gyilkosságok, míg etnikai és nemzeti síkon a vallás- és a felszabadító háborúk képezik.

Mint megjegyeztük már, a haragot tápláló személy közvetlenül evidensnek érzi azt, hogy a többiek hiányosságainak leküzdéséhez a saját eszközei latba vetésével nyújthat segédkezet. Azok az órák, melyeket a szenvedéstől megóvott személy nem agóniában tölt el; a fájdalmas veszteség, amelyet még valakinek el kell szenvednie; a ház, amely felrobbantatlanul a helyén áll még; a kés, amely nem mélyedt még valamelyik szidalmazó testébe: mindezeken a hibás állapotokon lehet segíteni. Sokkal inkább, mint a megalázáson és a kisajátításon képzelgő irigység esetén, a harag mélyén (csakúgy, mint a gyűlöletén, mely utóbbi a harag konzervált formáját képezi) a címzetthez való intenzív odafordulás is benne rejlik, s mivel autentikus kiadásokról van szó, joggal beszélnek arról, hogy egy embernek fájdalmat okoznak. A haragvó juttató úgy érzi – hasonlóan ahhoz a szájhősöshöz, aki egyszer csak tényleg megteszi, amivel fenyegetőzött – elég gazdag ahhoz, hogy környezetét részeltesse valamenynyire a saját bőségéből.

A fájdalomadományt általában egy bizonyos címre kézbesítik ki, ám az legtöbbször túlmegy a közvetlen átvevőn, és annak környezetére is kihat. Nem ritka az sem, hogy a fájdalom adományozója beleegyezik ebbe a többletbe: amenynyiben a harag kijelölt tárgya eleddig szenvedéstől mentes életet élt, akkor nyilván környezete is hasonló hiányban lelte örömét. Ennyiben a fájdalomosztó szemében soha nem tűnik teljesen tévesnek, ha őket is bevonja a közös szenvedésbe. Minél kétségbeesettebben tör kifejeződésre a haragot tápláló feltétlen adni akarása, annál kevésbé korlátozza azt egy meghatározott címzetti kör. Ahogy a magánlelkesedés alkalomadtán milliókat vél összeölelkezni [utalás Schiller *Örömódájának* szövegrészletére, amely – bizonyos módosításokkal – Beethoven IX. szimfóniájának librettójává vált – *a ford.*], úgy fordul a gyűlöletté növelt harag az ismeretlenek univerzumához. Olyan affektus ez, amely egyszerre képes sötét tónusú általános fogalmak megalkotására és a merész absztrakciókhoz való fölemelkedésre.

Amikor a harag gyűlöletbe csap át, akkor lépnek életbe az ideológiaképződés alapvető műveletei, hiszen – mint ismeretes – a fogalmi rögzítések biztosítják az efemer rezdülések számára a legjobb tartósító eszközöket. Aki el akarja raktározni a gyűlöletét, annak gyűlöletkonzervek formájában kell megőriznie azt. A harag konceptualizálásai azzal az előnnyel járnak, hogy bőségesen költekezhetünk belőlük anélkül, hogy kimerítenénk a készleteit. Az abszolút harag, azaz annak legszélsőségesebb formája, hogy egyáltalán van még valamim mások számára, arra sem szorul rá, hogy bármilyen meghatározott tárgy kerüljön elé. Éppen a céltalansággal határos elvontsága szavatolja átcsapását az általánosba. Elég számára, ha tudja, hogy a mindenkit magába foglaló címzetthez, azaz a teljes körűen elvetett valósághoz fordul, hogy biztos lehessen abban: semmit sem pazarol el feleslegesen magából. Itt érkezünk el arra a stádiumra, melyen egyáltalán szó lehet általában vett, azaz *sans*

phrase[5] erőkiáradásról. Az ilyen rangú külsővé tétel esetén a haragos fájdalomosztó nem ritkán saját életét is belefoglalja a számlába. Ezekben az esetekben az adakozó önmagából állítja elő a fizikai ráadást ahhoz a bombához, amely a hiányzó szenvedést van hivatva előreteremteni.

Nincs tehát értelme annak, hogy az öntudatos gyűlöletet a nihilizmussal vagy hasonló fogalmakkal hozzuk összefüggésbe – az oly kedvelt és divatos magyarázat ellenére sem. A gyűlöletfogalom összességében az elemzés céljaira használhatatlannak bizonyul, mivel a haragból vezetik le, és csak konzerválása egyik formájaként tehető érthetővé. Ki kell tartanunk amellett a véleményünk mellett, hogy az állásponttá, sőt tervvé bővített harag semmiképp sem a semmivel tart fenn viszonyt, ahogy azt a gyűlöletre szívesen ráfogják, mivel korántsem pusztán az önmagával és másokkal szemben tanúsított közöny militáns formáját jelenti. Még akkor is, ha a harag a másokkal szembeni figyelmetlenség kézírását viseli magán, mégis hibás volna azt gondolni, hogy minden mindegy volna neki. A gyűlöletté szilárdult haragban az arra irányuló eltökélt jóakaratot kell látnunk, hogy gondoskodjon a fájdalomnak a szükségesnek vélt növekedéséért a világban. Először olyan pontszerű merényletként, amely sürgősként posztulált helyi fájdalmat idéz elő, hogy aztán rémhírekben, borzalmakról szóló híradásokban, és más, a médiumok terjesztette felnagyításokban folytatódjék. Ebben a tekintetben a gyűlölet képezi annak szubjektív és szenvedélyes alakját, amit a büntetőjog objektíven és szenvedélymentesen szándékozik megtestesíteni. Mindkettő azon az axiómán alapul,

5 Az általában vett – X sans phrase – azaz az X-formula forrásáról lásd: Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* Berlin 1974. S. 25. o. (Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai.* MEM 46/I. köt., Budapest 1984. 30. o.)

hogy a világ egyensúlyát a benne kialakult zavar nyomán csak a megfelelő helyen érvényesített fájdalomtöbblettel lehet helyreállítani.

Az egyes haragadományozások során a gyűlölő először saját készletéből merít, annak a veszélynek kitéve magát, hogy feléli személyes haragképességét. Semmi sem szavatolja a haragvó számára forrásainak kimeríthetetlenségét. Ameddig a haragvó energia nem alakul át a tervezés, majd a párt formájába (amely – mint látni fogjuk – a banki formát is magában foglalja), az egyes ember számára mindenkor nyitva áll a lehetőség, hogy elégtételt kapván, vagy kimerültségből kifolyólag visszatérjen a békés viszonyok közé. A düh és lereagálása közti rövid körforgás az érzelmek energetikai lezajlásának alaptényeihez tartoznak.

Ebből a látószögből a lereagáló bűncselekmény egy olyan erő megnyilvánulásaként érthető meg, amely kiköveteli magának a jogot a kirobbanáshoz akkor is, ha morális értelemben helytelenné válik. Ezért az ilyen ösztönző helyzetekből kinövő bűncselekmények a végrehajtott tettet követően önmaguktól kimerülésre hajlamosak. Alighogy eltűnik az áldozat az elkövető szemei elől, már el is felejti őt. Nem írják-e József testvéreiről, miután eladták őt Egyiptomban, hogy: „az ő gyűlöletük is elvétetett, és idővel már csak homályosan gondoltak rá, mennyi bosszúságot szerzett nekik a tökfilkó".[6] Mivel a harag eleinte véges erőforrást képez csak, a tett általi kielégülése nem ritkán végének kezdetét jelenti. Ez magában foglalja azt az épületes fordulatot, hogy a haragja miatt elkövetővé vált személy szabad akaratából kiszolgáltatja magát a törvényes hatalmak reakciójának.

6 Thomas Mann: *Joseph und seine Brüder.* Id. kiad., 270. o. (Thomas Mann: *József és testvérei.* Id. kiad. 325. o.)

Az elcsigázott haragvó példaszerű visszatérését büntetésének eltűréséhez Friedrich Schiller írta le a *Der Verbrecher aus verlorener Ehre* (Az elveszett becsületű bűnöző, 1792)[7] c. elbeszélésében. Amikor Hegel, aki a novella figyelmes olvasójaként a büntetést a bűnöző becsületeként jellemezte, akkor közvetlenül Schiller szegény „napfogadósára", a megtérített dühöngőre gondolhatunk, aki a hivatal egy köztiszteletben álló emberének feltárja valós identitását, és feladja magát az igazságszolgáltatásnak. Ehhez hasonlóan – bár sötétebb előjellel – mutatta be Kleist a *Kohlhaas Mihály*ban a törvényesség melletti kitartás szenvedélyének olyannyira német történetét. Az elbeszélés íve a két ellopott lovát megbosszuló túlérzékeny magánszemély haragjától tart az önbíráskodás metafizikájáig. Kleist ama szuggesztiójában, miszerint a béklyóitól megszabadult polgár, aki kielégítve látja dacosságát, elégedett nyárspolgárként távozik az élők sorából, nem kevesebb dolog fejeződik ki, mint a minden érték átértékelésének előérzete. A túlkapások esztétikájának irányába kinyíló romantikusok már korán kapcsolódnak ahhoz az érzéshez, mely szerint többé nem bízhatunk meg az isteni igazságosságban. Megértést mutatnak azzal szemben, ha a Föld sértettjei már életük során és saját kezűleg hozzájárulnak az utolsó ítélethez.

Harag és idő: az egyszerű robbanás

Ha a harag kiáradása fejlettebb formákat ölt, akkor a dolgok odáig jutnak, hogy tudatosan vetik el a harag magvait, és gondosan takarítják be a gyümölcseit. A gyűlöletkultúra által válik a harag a tervek formátumává. Ahol a bosszú tervezetei érlelődnek, ott a sötét energiák hosszabb időszakokon át megszilárdíthatók. Amit Nietzsche a lelkiismeret eredetéről mondott – hogy tudniillik annak az ígérni képes ember képezi előfeltételét, még inkább érvényes a bosszúálló emlékezetére. Ez utóbbi olyan ágens, aki nem csak a vele szemben elkövetett jogtalanságot jegyzi meg, hanem a visszafizetésének terveit is. A „hosszú távú akarattal" rendelkező szubjektum az, akinek – Nietzsche vonatkozásokban gazdag jellemzése szerint – „szabad ígéretet tenni". Ha egyszer kialakult ez az akarat, akkor a bosszúállás dédelgetett tervei hosszú időszakokon keresztül fenntarthatók, és egyik nemzedékről a másikra átvihetők. Amikor az áthagyományozás eléri a rákövetkező ágensek fokát, akkor ez annak a jele, hogy kialakult az autentikus haraggazdaság. Ettől kezdve a haragjavakat többé már nem véletlenszerűen halmozzák fel és alkalomszerűen tékozolják el, hanem a tervszerű termelés és gondozás tárgyaivá válnak. Olyan kincset képeznek, amely tulajdonosai számára személyfölötti indítékok előtt nyit kaput. Amint a kollektíven őrzött haragtömeg a készletek, a kincsek vagy a követelések formáját ölti, kézenfekvő feltenni a kérdést, hogy vajon az efféle felhalmozódott értékek beruházható tőkékként is felhasználásra kerülhetnek-e. Ezt a kérdést a továbbiakban a baloldali pártok újszerű, pszichopolitikai definíciója segítségével válaszoljuk meg. Ezek a pártok ténylegesen olyan haragbankokként foghatók fel, amelyek – ha értenek az üzlethez – ügyfeleik befektetéseiből politikai és thümotikai szempontból releváns hasznot gazdálkodnak ki.

Ha az egyes tulajdonosok haragképessége tekintetében elismerjük a bank- vagy takarékpénztár-funkció valóságát és hatékonyságát, akkor megértjük, hogy miképp tud a harag kezdeti diffúz kiinduló alakja a szerveződés magasabb fokaira hágni. Ezen előrehaladás nem csak annak az útnak a megtételét jelenti, amely a helyi, intim érzelmektől tart a nyilvános-

7 Első ízben 1786-ban jelent meg a *Thalia* második füzetében eredetileg *Verbrecher aus Infamie, eine wahre Geschichte* (Becstelenségből bűnöző) címmel.

politikai programokig, hanem jelentős változás játszódik le a haragpotenciálok időszerkezetét illetően is. A haragtömegek a düh itt és most vakon végbemenő kitöréseitől átesnek a forradalomnak a megalázottak és megbántottak érdekében előrelátóan tervezett világtörténelmi projektjéig tartó metamorfózisán.

Amíg azonban a harag megmarad a robbanás fokán, addig a „föllángolás" módján sül ki: „S akkor hatalmasra gerjedt Akhilleusz haragja." A közvetlenül thümotikus lereagálás a beteljesedett jelen egyik változatát képezi. A haragvónak éppúgy nem üt az órája, mint a boldognak. Az itt és most síkján átélt tombolás semlegesíti az idő vissza- ill. előretekintő eksztázisait, úgyhogy mindketten eltűnnek az aktuális energiafolyamban. Ez teszi az őrjöngést még a tomboló számára is vonzóvá. Az őrjöngő szubjektum élete pezsgés a szituáció kelyhében. Az energia romantikus átérzői számára pedig a dühödt ágálás a *flow* egyik változatát jelenti, amely magában foglalja a misztikus és állati időkbe való visszatérést, mellyel kapcsolatban annak ismerői arról biztosítanak bennünket, hogy a szilárdan megálló és a változó Most minőségével rendelkezik.

A HARAG TERVEZET-FORMÁJA: A BOSSZÚ

A minősített vagy egzisztenciális idő alapítása – a megélt időé a maga visszahúzódó és előre feszülő jellegével – a kisülés késleltetésén keresztül történik. A haragpotenciál olyan nyalábbá alakul át, amely tendenciaszerűen feszültséget teremt az akkor volt, a mostani és a későbbi dolgok között. Ezért azt mondhatjuk, hogy az önmagát ideiglenesen visszafogó haragvó személy a legelső a történelemben, aki tudja, hogy mit is jelent eltervezni valamit. A tekintetben is a legelső, hogy

nem pusztán történetekben él, hanem történelmet csinál – amennyiben a csinálás ebben az összefüggésben annyit tesz, mint a múltból venni az indítékokat az eljövendőről való gondoskodás céljából. Ebből a szempontból nincs semmi, ami a bosszúval összehasonlítható volna. Az aktiválódott thümosz a jóvátétel iránti igényétől hajtva a világot az előre mutató tervezetek mozgástereként fedezi fel. Olyan tervezetekről van itt szó, melyek az elmúltból merítenek lendületet a későbbi csapás számára. A harag ilyeténképpen a jövőbe tartó mozgás *momentum*ává válik, melyet egyszerűen a történelem általi mozgatottság nyersanyagaként érthetünk meg.

Bármennyire elemi szintűnek tűnhetnek is ezek a megfigyelések, implikációik a 20. századi filozófia legbensőbb motívumaiig hatolnak. S ha igaznak bizonyulnak, akkor roppant érzékenységeket kiváltó módosításokat idéznek elő az újkori filozófia egyik legismertebb tantételében. Ekkor ugyanis nem szabad az egzisztenciális időt közvetlenül halálhoz mért létként érteni, mint azt Heidegger a *Lét és idő* lapjain híres és egyben elsietett értelmezésének keretében javasolta. Az egzisztencia teljessé válásának képessége, amelytől a gondolkodó szemében minden függ, egyáltalán nem szorul rá arra, hogy az egyes ember elgondolkodjon a saját halálán ahhoz, hogy megbizonyosodhasson arról, irányul valamire, ami feltétlenül előtte áll. Az ittlét ugyanúgy igazodhat ahhoz is, hogy mint egész megteszi az utat a megbántottságtól a bosszúig. A döntő pillanatra irányuló feszült állapotból jön azután létre az egzisztenciális idő. És a célhoz mért létnek [Sein zum Ziele] ez a megalapítása hatalmasabb a végről való minden homályos-heroikus meditációnál. A haragvó ittlét formája nem a saját halálhoz való előrefutásban mutatkozik meg, hanem a harag elkerülhetetlenül szükséges napjának

megelőlegezésében. Ha innen tekintünk vissza az *Iliász* főszereplőjére, akkor láthatóvá válik, hogy a pusztításra irányuló lét második természetévé vált. A trójai falak előtti utolsó küzdelmére való felkészülése egy olyan új cselekvési szekvencia kezdetét jelzi, melyet a hős bukása készít elő. Ebben a tekintetben elismerésre méltónak nevezhető a tézis, hogy a halálhoz mért lét tantételének Heideggere azon európai gondolkodók közé sorolható, akik az idők során vállukon hordták az Akhilleusz-mítoszon való munkálkodás terheit.

A harag tervezetformájából alakul ki a bosszú. Ez a fogalom is megköveteli, hogy először fölöttébb semleges hozzáállás alapján és ökológiai szempontból vizsgáljuk meg. A bosszúvágyat nyugodtan számíthatjuk az ember legkevésbé örömteli lelki rezdülései közé. A történelem azt mutatja, hogy a legrosszabb dolgok okai közé tartozik, amennyiben nem szolgálta le még az idejét „az élet tanítómestereként". *Ira* néven egyébiránt a halálos bűnökhöz sorolják. Ha mégis valamilyen előnyös tulajdonságáról kellene beszámolnunk, akkor az a megállapítás volna, hogy vele eltűnik az alulfoglalkoztatottság lehetősége a bosszúálló életéből. Aki egy szilárd és elintézetlen bosszútervet dédelget magában, az egy ideig biztosan megszabadult a dolgok értelmével kapcsolatos problémáktól. A hosszú távú akarat kizárja az unalmat. A bosszú mélységes egyszerűsége kielégíti az erős indíték iránti – nagyon is emberi – szükségletet. Az indíték, az ágens és a szükségszerű tett – ez a tökéletes terv formulája. A tervszerűen átrendezett ittlét legfontosabb ismertetőjegye abban mutatkozik meg, hogy kitörlődik belőle a tetszőlegesség mozzanata. A bosszúállót megkímélik „a szükség nélküli ínség"-től, mellyel kapcsolatban Heidegger azt állította, hogy ez volna a szükségszerűség érzékétől cserbenhagyott egzisztencia jele. Valóban nem állítható, hogy a bosszúálló úgy élne, mint

falevél a szélben. A véletlennek nincs már hatalma fölötte. Így tesz szert a bosszúálló egzisztencia a metafizika utáni korban maradvány-metafizikai értelemre: a bosszúnak hála „a motivált élet utópiája" olyan miliőben valósul meg, amelyben egyre több embert ragad meg az üresen hagyottság érzése. Senki nem juttatta ezt világosabban kifejezésre, mint Sztálin elvtárs, aki Kamenyev és Dzserzsinszkij kollégák előtt a következő megjegyzést tette: „Kiválasztani az áldozatot, gondosan előkészíteni a végrehajtandó csapást, kérlelhetetlenül kielégíteni a bosszúszomjat, majd lefeküdni aludni ... Nincs ennél édesebb dolog a világon."[8]

A HARAG BANKI FORMÁJA: A FORRADALOM

A harag tervformája (melyet rendőri nyelven önbíráskodásnak vagy bandázásnak; politikai szóhasználattal pedig anarchizmusnak vagy erőszak-romantikának nevezhetnénk) alkalmas arra, hogy banki alakot kölcsönözzenek neki. Ezzel a kifejezéssel jellemezzük a helyi jellegű haragképességek és a szétaprózott gyűlölettervek megszüntetve-megőrzését egy átfogó instancia keretében, melynek feladata – mint bármelyik más autentikus bank esetében – abban ragadható meg, hogy a betétek számára gyűjtőhelyül és értékesítési ügynökségül szolgál. Ez az átalakulás mégegyszer kihat az egyes tervekben rögzített potenciálok időszerkezetére. Ahogy már a bosszú, mint a harag tervvé alakított formája is elhúzódóbb időbeli kiterjedést kölcsönöz neki, és pragmatikus tervezéssel bővíti ki, a harag banki formája megköveteli az egyes bosszúálló lelki rezdülésektől, hogy illeszkedjenek be valamelyik fölérendelt nézőpontba. Ez utóbbi büszkén igényli

8 Idézi Robert Conquest: *Der Große Terror. Sowjetunion 1934-1938.* München 2001. 72. o. Itt olvashatók az e mondás eredetiségével kapcsolatos kételyek is.

a maga számára a „történelem" fogalmát – magától értetődően egyes számban. A haragbank megteremtésével (a robbanással fenyegető morális energiákat és a bosszúszomjas tervek tárházát értve a szón) az egyes nyalábok központi igazgatás alá kerülnek, melyek követelményei nem mindig hangolhatóak össze a helyi cselekvők és akcióik ritmusával. Ám most már elkerülhetetlenné válik az alárendelődésük: a bosszúról szóló különböző történeteket végül egyetlen egyesített történelemmé kell összevonni.

Ezen a fokon állapíthatjuk meg a harag tervformájáról annak történelmi formájára való átmenetet. Maga a „történelem" azonmód egy rendkívül ambiciózus vállalkozás alakját ölti, amint kialakul egy olyan közösség, amely haragpotenciáljait – csakúgy, mint reményeit és eszményeit – közös, hosszú távú műveletekbe fekteti. Az elbeszélt történelem ekkor azt a feladatot veszi át, hogy számot adjon a mintaadó haragközösség tetteiről és szenvedéseiről. Hogy mindezt az 1848-as év két híres kollégájának csaknem teljesen hűen visszaadott szavaival mondjuk el: minden történelem a haragértékesítések története.

Amikor a haraggazdaságot banki színvonalra emelik, a kis haragtulajdonosok és a helyileg szervezett dühcsoportok anarchisztikus vállalkozásai szigorú bírálat célpontjaivá válnak. A haragszerveződés megerősödése nyomán végbemegy a bosszúra szomjazó energiák racionalizálódása. Bejárja az utat a puszta impulzivitástól a pontszerű merényleten keresztül a világállapot egésze ellen végrehajtandó támadások koncepciójáig. A haragbankár szemszögéből a helyi dühügynökségek nem többek vak költekezéseknél, melyek értelmetlensége abban leli bizonyítékát, hogy szinte soha nem származik belőle megfelelő tőkehozam. Mindezért nem utolsósorban az a tény gondoskodik, hogy a harag erőinek anarchista ágálása rendszeresen

kiprovokálja a rendfenntartó erők beavatkozását, melyeknek legtöbbször nem okoz különösebb nehézséget az egyéni gyűlöletkitörések és a helyi lázadások semlegesítése.

Ezen a fokon a harag vezérelte akciókat szokásosan még mint vétségeket üldözték vagy pedig bűncselekményekként büntették. Semmi haszna tehát annak, ha valaki telefonfülkéket rombol szét, vagy autókat gyújt fel, ha ezzel nem olyan célt követ, amely a vandál tettet „történelmi" nézőszögbe helyezi. A telefonfülke-rombolók és a gyújtogatók dühe ugyanis kimerül önmaga kifejezésében. Az a körülmény pedig, hogy ez a düh gyakorta csak a rendőrség és az igazságszolgáltatás kevéssé gyengéd reakciói révén regenerálódik, semmit sem von le vakságából. Arra korlátozódik, hogy bottal oszlassa el a ködöt. Még egy olyan tömegmozgalom, mint a rabszolgavezér Spartacusé volt Krisztus előtt 73 és 71 között, sem tudott többet elérni, mint a harag magával ragadó fellángolását Itália szerte a római földbirtokosok uralma ellen. Bár Capua lázadó gladiátorai több ízben is vereséget mértek a római hadseregre, e felkelés végeredményét a rettenet fasorai képezték, melyek mentén napokig tartó haláltusa után 6000 megfeszített lázadó vesztette életét. Következményei között a fokozódó elnyomást és az elmélyülő elbátortalanodást kell megemlíteni. Spartacus legendájának újjáéledése és felvétele a modern osztályharcok arzenáljába ugyanakkor arról árulkodik, hogy a harag archívumaiban egy évezredes „örökségre" számítanak. Jegyezzük meg: aki a haragot táplálni és átörökíteni akarja, annak utódait ama történet egyik részévé kell tennie, mely a bosszúért kiáltó áldozatokról szól.

A történelmi tapasztalat látlelete nem enged meg semmiféle kétértelműséget: a harag kisipara arra ítéltetett, hogy veszteségeket felhalmozó kontárkodásba torkolljon. Amíg a nyugtalanságot szító szenvedélyekből fakadó helyi képessé-

geket nem fogják össze széles körű műveleteket végző harag-egybegyűjtő helyeken, és nem hangolja őket össze egy látnoki irányítás, addig csak expresszív zajkeltésként emésztődnek fel. Addig az izolált dühkvantumok csorba edényekben főnek, míg csak el nem párolognak vagy le nem kozmálódnak, s így nem lehet többé újra felmelegíteni őket. Félreérthetetlenül megmutatja ezt a kis protesztpártok története. Csak ha a különálló energiákat fölérendelt, nagyszabású tervezetekbe illesztik, s ha széles látókörrel rendelkező, eléggé nyugodt és ördögi rendezők törődnek a kollektív haragképesség igazgatásával, alakulhat ki a sok kicsiny és izolált tűzhelyből olyan erőmű, amely elegendő energiát szolgáltat az összehangolt akciók számára, fel egészen a „világpolitika" szintjéig. Ehhez olyan látnoki jelszavak szükségesek, amelyek nem csak az emberek heveny dühéhez szólnak, hanem mélyebben fekvő megkeseredettségeikhez, s nem utolsósorban reményeikhez és büszkeségükhöz is. Még a leghidegebb harag is a legforróbb idealizmus stílusában számol be saját tevékenységéről.

A pénzgazdálkodáshoz hasonlóan a haraggazdaság is akkor lépi át a kritikus küszöböt, amikor a harag helyi felhalmozódásának és pontszerű kiáradásának stádiumából átlép a rendszeres beruházás és a ciklikus bővülés fokára. A pénz esetében ezt a különbséget a kincsformáról a tőkeformára való átmenetként írják le. A harag tekintetében az ennek megfelelő átalakulás az volna, ha a fájdalom bosszúvágy okozta elhatalmasodása a bosszúformáról a forradalom formájára tevődne át. Forradalom, a szó szélesebb értelmében, nem jöhet létre izolált magánemberek nehezteléséből, még akkor sem, ha kritikus pillanatokban az efféle affektusokat is számításba kell vennünk. A forradalom magában foglalja egy olyan haragbank alapítását, melynek beruházásai éppen annyira alapos megfontolásra szorulnak, akár a hadsereg műveletei a döntő

csata előtt, vagy éppen egy az egész világot behálózó konszern lépései az ellenséges vetélytárs átvételét megelőzően.

Az eljövendő „forradalom" koncepciója, 1917 eseményei fényének tükrében szemlélve, elhatározza a harag átállítását az aktuális jellegről a jövőre irányítottságra. Eközben magában foglalja a teljes lemondást a kifejezés elvéről, mivel a bosszúszomj kifejeződésén alapuló cselekedetek üzleti szempontból nem mások nárcisztikus energiapazarlásnál. Aki hivatásos forradalmárként, azaz valamelyik haragbank alkalmazottjaként tevékenykedik, nem személyes feszültségeit juttatja kifejezésre, hanem egy tervet követ. Ennek az az előfeltétele, hogy a forradalmi hevület rendelődjék alá a vállalkozói stratégiának. Többé nem elegendő, hogy „a világot rémtettekkel tegyük szebbé" ama szarkasztikus és világos fordulatnak megfelelően, melyet Schiller *Haramiák*-beli hőse, Karl Moor ad elő, hogy így jellemezze az alkalmatlan törvény elleni zendülésének maximáját. Aki a jövőben szebbé akarja tenni a világot, annak a világ elcsúfításában is sokkal tovább kell mennie, mint a rabló- és merénylőromantika valaha álmodhatta volna. Többé már nem elég a gonosz néhány virága: az egész kertészetre van szükség.

A tagadás rémületes hatalma

A forradalom távolról még mindig elbűvölő, bárha egyre inkább üresebben csengő fogalmával jellemezzük azt a koncepciót, pontosabban fantazmagóriát, amely a haragügylet eddigi legsikeresebb vállalkozói – nevezetesen Lenin és Mao Ce Tung – szemei előtt lebegett. Mindketten arra számítottak, hogy a gyűlölet fegyelmezett akciói egy napon oly mérvű fájdalomtöbbletet, oly sok túltengő borzalmat, oly mérvű bénító önnön magunkkal szemben táplált kételyt hinthetnek majd

el a rendező erőkben, hogy azon a már nem is annyira távoli napon minden fennálló a tömegharag tüzében emésztődik el. S ha az eddig fennálló elveszti rendi alapját és állandó szilárdságát, akkor az elkorhadt világ még újrateremthető a változtatások tisztító tüzében. Ennek az a feltétele, hogy a pusztítás művét maradéktalanul be kell fejezni. Csak, ha a régit maradéktalanul eltöröljük, kezdhetünk hozzá a helyes viszonyok újjáépítéséhez a tisztára söpört építkezési területen.

Az, amit Hegel a tagadás rémületes hatalmának nevezett, a leghatározottabban ebben a részint vallásos alapú spekulációban körvonalazódik. A harag hatalmas bankárainak különös számítása szerint a számos forrásból összegyűjtött és hatásosan megszervezett emberi haragból nyerhető energia az új teremtéshez. A szörnyű vég – feltéve, hogy valóban borzalmasra sikeredik – mintegy magától alakul át korszakalkotó kezdetté.

Aki a maga makulátlan könyörtelenségének magaslatain képes beleélni magát efféle megfontolásokba, az olyan gonddal szembesülhet, amely mind a sokszínű lázadók, mind a helyi gyűlölettervek csatlósai ereiben megfagyasztaná a vért, ha képesek lennének nagyszabású stratégiai szempontok felidézésére. A harag apokaliptikus vállalkozójának lehetőség szerint meg kell akadályoznia, hogy a helyi sejtek elsietett akciói veszélyeztessék a nagyszabású tervet. Ez a feladat őrá magára is rendkívüli aszkézist ró, melyet követőire is ki kell terjesztenie. A világforradalom megvívójának állandóan terveket kell szembehelyeznie a spontán érzelmekkel, s kitartóan el kell vetnie első reakcióit. Tisztában van azzal, hogy a ma végrehajtandó legmélyrehatóbb kisajátítás nélkül holnap soha nem jöhet el a legmagasabb fokú elsajátítás. Minél inkább igaza van a helyi szintű felháborodásnak, annál kevésbé lehet igazat adni neki globális szinten. Ha mindeneknek a megváltoztatása van tervbe véve, akkor minden áron tompítani kell az egyes bosszúszomjas felek türelmetlenségét. A feladat inkább abban áll, hogy az összes robbanásra kész frakciót nyugalomra intsék, és formájuk megőrzésére kötelezzék egészen a megérett harag napjának eljöveteléig.

A forradalom időszerkezetét ezért átfogó ádventi időszakként kell elgondolnunk. Mindaz, ami a forradalomhoz vezet, az a tulajdonképpeni történelem kvalifikált idejéhez tartozik. Ennek a történelemnek a lezajlása a kanóc leégésének feleltethető meg. Jelentős mértékű történelmi tapasztalatra és jó adag intuícióra van szükség ahhoz, hogy megítélhető legyen, hogy a harag gyújtózsinórja meddig a pontig égett már le. Akiben mindkét képesség megvan, az alkalmas lehet arra, hogy a haragbank csúcspozícióiban vezetői feladatokat lásson el. Szuverén platformja magaslatán az ilyen vezető jogosult arra, hogy megparancsolja a munkatársainak: tartsák szárazon a puskaport. A világpolitikai szintű haraggyűjtés kettős stratégiája szempontjából mindenesetre a hidegvér a legelső feltétel. Ennek a stratégiának egyrészt állandóan szítania kell a gyűlöletet és a felháborodást, másrészt pedig – ugyancsak állandó jelleggel – vissza kell fognia a haragot. Így aztán a robbanást megelőző idők ittléte megköveteli a ráhangolódást az erőszak alkalmazására kész várakozásra.

De hol tanulmányozható ez a magasabb szintű gazdaságtan? Senki nem gondolhatja, hogy Heidegger egyetemi szintű tanulmányozása elegendő lehet ahhoz, hogy ilyen veszélyes bölcsességek birtokába jusson. Bármennyire is kézenfekvő ezeknek a gazdasági elképzeléseknek a hasonlósága a *Lét és idő* vizsgálódásainak hangvételéhez, a meßkirchi mester csak rendkívül formálisan közelített a forradalmi neheztelés időstruktúrájához, mielőtt egy ideig kitérőt tett volna

a „nemzeti forradalom" fekete idilljében. Heidegger soha nem tisztázta valóban a forradalom fogalmának logikai és rendszerszerű implikációit, mint ahogy az ittlét történetisége és neheztelés-jellege közti összefüggést sem. A gondoskodó, a kivető és a halálnak kitett ittlét temporális struktúráival kapcsolatos vizsgálódásai nem vázolnak fel megfelelő fogalmat a harag és az idő közötti mély összefüggésről. A történelemnek a harag tervformájából való megszületése, főleg pedig azon folyamatok összessége, amelyek a neheztelés tőkésítéséhez vezetnek, Heidegger művében sötét folt maradt.

Heidegger mellett magától értetődően Marxot és Lenint kellene bevonni a tájékozódásba, mint a forradalmat megelőző és a forradalmi tagadás dinamikájának tekintélyeit. Furcsamód jelenleg szinte lehetetlen vállalkozás ezeknek a szerzőknek a tanulmányozása. Nem azért, mintha a szövegeik hozzáférhetetlenek volnának, hanem mert a korszellem felhúzta fal oly mértékben meggátolja az eljutást hozzájuk, hogy még a legelszántabb kutató sem képes saját erőből leküzdeni ezt. A marxista klasszikusok írásai mára – néhány még mindig idézhető „szöveghelytől" eltekintve – a jelenkor intellektuális, morális és esztétikai reflexeivel rendelkező ember számára gyakorlatilag olvashatatlanná váltak. Olybá tűnik, mintha valamilyen illúziókban ringató idegen nyelven íródtak volna, s oly mértékben elavultak a polémiák, melyek keresztül-kasul átszövik őket, hogy visszataszító hatásuk egyelőre túltesz a legjobb szándékú kutatói kíváncsiságon is. Ráadásul olyan iskolapéldáit nyújtják a fogalomba vetett hitnek, mellyel másutt csak fundamentalista szektákban találkozhatunk. Annak ellenére, hogy a szóban forgó írások a „társadalmat" és annak „ellentmondásait" tisztázó tudomány igényére hivatkoznak, sok, a baloldali klasszikusok

tollából származó szöveget (néhány technikai jellegű elsődleges textust kivéve, mint *A tőke*) szándékolatlan paródiákként fogadnak be. Egyedül valamilyen teljességgel időszerűtlen aszkézisnek köszönhetően vehetnénk a vállunkra annak a programnak a nehézségeit, hogy Marx és Lenin írásaiból szerezzünk tájékoztatást a jelenkor elmélete számára (miközben Mao Ce Tung elaborátumait eleve ki kellene húzni a vállalható irodalmak listájáról). Mindazonáltal e szerzők munkái a haraggal kapcsolatos tudás olyan fajsúlyos kézikönyvét képezik, melynek hiányában a 20. század drámái nem írhatóak le megfelelő módon. Vizsgálódásaink harmadik és negyedik szakaszában visszatérünk még erre a lesüllyedt szövegkorpuszra, mivel ezek a művek közvetett módon tájékoztatást adnak az elkövetkező dolgokról.

Az utolsó alkalmak egyikét arra, hogy valamivel többet megtudhassunk a harag nagyszabású gazdaságának kalkulusairól, a múlt század hatvanas éveinek vége és a hetvenesek eleje kínálta a nyugati világban – egy olyan, egyszerre furcsa és dicsőséges korszakban, amelyben a radikalizmus ezer virága nyílott ki teljes pompájában, mintha csak utoljára tehetné. Könnyedén meg lehetett volna bizonyosodni ama marxi megjegyzés igazságáról, mely szerint a történelem színdarabjai, tragikus stílusú ősbemutatóit követően, rendszerint bohózatokként születnek újra. Ebben az esetben bohózatnak tűnt a próbálkozás, hogy a harmincas évek állapotait az 1968 és az azt követő viszonyokra vetítsék rá, s hogy ebből vezethessenek le szabályokat az „uralkodó rendszerrel" szembeni „ellenállás" számára. A kádercsoportokban zajló mélységesen ezoterikus vitákban újra és újra azt a tantételt lehetett hallani, hogy a forradalmár legelső erényének a türelemnek kell lennie. Az ilyesfajta figyelmeztetésekben a régi gárda és a forrongó radikális baloldali ifjúság közt feszülő nemzedéki

konfliktus tükröződött. A késősztálinista bölcsek ez utóbbiaknak címezték azt az épületes tájékoztatást, hogy – annak ellenére, hogy a „forradalom" „kezdetét vette" már, és hogy ezentúl, „mostantól fogva" számolni kell vele – kézzelfogható kitörését mégis semmiképp sem szabad voluntarista eszközökkel felgyorsítani.

Csak mai napság, a 21. század elején, amidőn a reálisan létező konzumizmus örök békéjét „a történelem" sok helyütt proklamált „újrakezdése" fenyegeti (melyhez az akadémiai-egyetemi élet margója felől újra hallható baloldali fasiszta suttogás társul), bontakozik ki új esély annak megértésére, hogy mit is akart egykor jelenteni a forradalmi erény dicsérete. A türelem a haragvó történelmi szubjektum hozzáállását jelentette, aki hűvös, kvázi-idealista aszkézise révén megszabadult személyes indítékaitól. Ha magánjellegű tényező keveredik a viszonyok miatt elkerülhetetlenné vált bosszúba (a kor tolvajnyelvén: a gyakorlatba), akkor ennek a voluntarizmus és az energiák túl korai kisülései lesznek az elkerülhetetlen következményei – a kibontakozó forradalom hírhedt „gyermekbetegségei". Bármennyire jogosultnak tűnjenek is fel az efféle robbanásszerű epizódok a cselekvő személyek szemében, a harag világbankjának vezető alkalmazottai számára ezek a lehető legrosszabb dolgok, amik ama bizonyos x-edik nap előtt megtörténhetnek. A magas rangú funkcionáriusok számára világos üzenettel bír a belátás, mely szerint az elsietett robbanások nem képesek felépíteni a feszültségnek azt az ívét, ami egyedül teszi lehetővé, hogy a harag világszerte szétszórt követelései egyetlen, „világforradalomnak" nevezett, célt követő akciójába sűrűsödjenek össze. Az, hogy a világot a hátrányos helyzetű emberek ellenséges érzelmeiktől vezettetve átvegyék, azt előfeltételezi, hogy a sokrétű

frakcióikban szunnyadó erők mostantól fogva ne aprózódjanak fel spontán módon létrejött egyedi vállalkozásokká.

A leghíresebb figyelmeztető példát a harag vezérelte követelmények anarchista eltékozlására azok a merénylők szolgáltatták, akik 1881. március 1-jén meggyilkolták II. Sándor cárt, a jobbágyok felszabadítóját. A merénylet közvetlen következménye az elnyomás fokozása és a mindenütt jelenvaló rendőri rendszer kiépítése volt. Még súlyosabb következményekkel járt a gyűlöletképesség értelmetlen kiáradása az 1881. évi merénylők utánzóinál, a Szent Pétervár-i egyetem egyik diákcsoportjának körében, akik 1886. március 1-jére tervbe vettek egy a meggyilkolt cár utódja, III. Sándor ellen végrehajtandó merényletet. Mint ismeretes, a politikai harag napjai saját naptári időszámítást követnek. Közéjük tartozott a huszonegy éves Alekszandr Uljanov is. A rendőrség még a terv végrehajtása előtt felgöngyölítette az ügyet. Alekszandrot 14 összeesküvővel együtt letartóztatták, bíróság elé állították, majd 1887 májusában négy másik, megbánást mutatni nem hajlandó lázadóval egyetemben felakasztották. A maradék tíz elítélt a kegyelmet gyakorló orosz arisztokrácia szokásának köszönhetően megúszta száműzetéssel. Az ezt követő időkben Vlagyimir Uljanov, „az akasztott ember testvéröcscse" olyan változáson ment keresztül, amelyből „Lenin"-ként, az újabb kori történelem első harag vezérelte, integráns politikusaként került ki. Ebben a minőségében megértette, hogy a hatalomhoz vezető út egyedül az államapparátus meghódításán, nem pedig képviselőinek a – végső soron csak szimbolikus jelentőséggel bíró – meggyilkolásán keresztül vezet.

Leninnek a báty halála után hangoztatott – sokat idézett, valószínűsíthetően azonban visszadatált vagy mások által kitalált – mondása: „Mi nem ezt az utat járjuk majd" joggal

számít az orosz forradalom első mondatának.[9] Ezzel a mondattal kezdődik el a nagystílű haragüzletek évszázada. Aki le tud mondani a fejedelemgyilkosságról, az egy szép napon a meghódított hatalom mellé ingyen megkapja a halott fejedelmet is.

9 A klasszikus szólás eredetiségével kapcsolatos kételyekről lásd: Christopher Read: *Lenin. A Revolutionary Life*. London – New York 2005. 11. o.

II. A HARAGVÓ ISTEN: ÚT A METAFIZIKAI BOSSZÚBANK FELTALÁLÁSÁHOZ

A bevezetés végén azt állítottuk, hogy a harag és az idő (vagy a harag és a történelem) politikai-pszichológiai együttállását a harag és az örökkévalóság teológiai konstellációja előzi meg. Hogy ez mit is jelent, azt most kell kifejtenünk. Készüljünk fel arra, hogy vizsgálódásunk során nem magától értetődő belátások adódnak majd a monoteista vallások funkciójával és felépítésmódjával kapcsolatban.

Az a körülmény, hogy a teológia politikai tényező óhajt, illetőleg képes lenni, valamint hogy szükséges is, hogy azzá legyen, egy egyszerű megállapításból következik. A napnyugati-európai történelem menete szempontjából kitüntetett jelentőségű – mezopotámiai és földközi tengeri – vallások mindig is politikai jelentőséggel bírtak, és amennyiben fennmaradnak, bírnak is majd. Keblükön belül az Istenek népeik pártfogói és birodalmi konstrukcióik védnökei egyaránt. Ezt a funkciót ama veszély ellenére is ellátják, hogy előbb ki

kell találniuk a hozzájuk illő népet és ennek a népnek a birodalmát. Ez mindenekelőtt a monoteisták Istenére igaz, aki a kényes egyiptomi kezdetektől egészen a római, majd az egyesült államokbeli amerikai diadalokig roppantul széles geopolitikai ívet írt le még akkor is, ha tisztelői gyakran azt állítják, hogy ő nem pusztán birodalmi Isten (a birodalmak ismeretes módon gyorsan romló áruk), hanem minden ember idő és politika fölötti teremtője és pásztora.[1]

Valójában Izrael Egyetlen Istene eleinte birodalommal nem rendelkező Isten volt. Egy kicsiny nép szövetségeseként, melynek túlélési ambícióit saját ügyévé tette, eleinte olybá tűnhetett, hogy nem több egy provincia Istenénél. Hosszabb időre azonban a két nagy folyam földje és a Földközi tenger fölötti égbolt politikailag legéletrevalóbb Istenének bizonyult. Mindenhatóságának tudatában lévén – habár a Földön alig észrevehetően – a Közel-Kelet és Róma pompázatos megtestesülésű birodalmi isteneivel szemben támadólag lépett fel, és szigorú igényeket jelentett be fölényére vonatkozóan. Fényes egyedülállóságára való igényét bejelentő Istenként arra hívta el Izrael régi népét, hogy vallási tekintetben politikai viszonyaihoz mérten sokkal magasabb színvonalon éljen, és a belé vetett bizalom folytán magasabban hordja az orrát, mint körös-körül a birodalmak leghatalmasabb urai. Ezáltal *deus politicus*ként, minden pártember párttársaként fedte fel magát, egyfajta szakrális egyoldalúság horgonyaként, amely a szövetség súlyos következményekkel járó fogalmában jutott kifejeződésre. Ahogy a kommunizmus virágkorában az a dogma járta, hogy a marxista tudomány egyesíti magában az objektivitást és a pártosságot, úgy a zsidó és keresztény teológiák – amelyek (mint ismeretes) mindig virágzó növények

1 Vö. Regis Debray: *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident.* Párizs 2003.

voltak – kezdettől fogva azt adták az emberek értésére, hogy Isten egyetemes igazságossága a két szövetséges nép valamelyikének előnyben részesítésében fejeződik ki.

A globális hatósugarú haragmenedzsment kialakulása (azaz modern nézőszögből: a politika morál alá helyeződése, illetőleg a lehetségest megszólaltató művészetnek a kívánatost képviselő művészet alá rendelődése) során fel kell tételeznünk egy első, több mint kétezer évet átívelő előkészítő szakaszt. Ennek során az a fenyegető, ám egyúttal fenséges elképzelés ölt alakot, hogy egy szuverén módon irányító és bíráskodó, ugyanakkor a dolgokból részesülő, ingerlékeny és „féltékeny" Isten állandóan beleavatkozik az emberi konfliktusok – más néven: a történelem – menetébe. S mivel az emberek történelme messzemenőkig egyet jelent azzal, ami Istent dühíti, ezeket a beavatkozásokat rendszerint a haragvás vezérli, mégpedig az övéivel szemben nem kevésbé, mint ellenlábasaik ellen feszülve. Haragját úgy mutatja ki, hogy a háborúkat, a járványokat, az éhínséget és a természeti katasztrófákat szolgálatkészen büntető szellemekként foglalkoztatja (technikai szóhasználattal: másodlagos okokként az elsődleges ok fensőbbségének megbízásából). Ugyanezzel az Istennel kapcsolatban később az a mondás járja, hogy az utolsó ítélet napján örökké tartó testi és lelki büntetést szab ki azokra, akik földi életük során elmulasztottak bűnbánatot gyakorolni, s így kivonták magukat a tetteikért járó igazságos büntetés alól. Az ókori Egyiptom és a Távol-Kelet túlvilágra vonatkozó elképzeléseiből kialakult ítélkezésmotívum a maga késő középkori és barokk betetőzéseiben a legkirívóbb képi megjelenítésekké fokozódott. Ha jellemezni kellene a keresztény értelmiség eszmetörténeti különútját, akkor azt kellene mondanunk, hogy az a gondolkodás számít (vagy számított még rövid idővel ezelőtt) keresztényinek, amely az üdvözü-

lés miatti aggódástól vezettetve annak ellentétét – ti. a poklot is – maga elé képzeli. Az ír katolikus James Joyce még a 20. században is emlékművet állított a metafizikai mélységű borzadásnak, s a kínszenvedésnek a végtelenséggel való találkozását a legélénkebb és ugyanakkor a legsötétebb színekkel rajzolta meg.[2] Ezen eszme hatására az örökkévalóság fogalmához egy célirányos büntető- és kínzóintézmény képe társul, amely Istennek az elkövetett igazságtalanságokat számon tartó átfogó emlékezetére és egy ennek megfelelő bosszúképességre támaszkodik. Ezen elképzelés-komplexum segítségével a félelem írta a keresztény lélek történetét.[3] Feltehetően lehet igazság abban az állításban, hogy a 20. századi teológia diszkrét búcsút vett a pokolra vonatkozó dogmatikus tanítás kellemetlen jelzálogától. A haragvó Isten alakja, amenynyiben nyomelemei megőrződnek még a kortársi emlékezetben, nyilvánvalóan még mindig előhívja a legkeresztényibb pokol emlékét.

Amikor Isten haragját az időben helyezik el, és egy egyetemes irányultságú, emberi megrendezés kezébe kerül át, akkor jön létre a forradalomban kiteljesedő „történelem", amelynek az az értelme, hogy a haragot felkorbácsoló jogtalanságot az azt elkövetőkön – de még inkább annak szerkezeti előfeltételein – megbosszulják. A modernséget olyan korszakként határozhatnánk meg, amelyben összeolvad egymással a bosszú és az immanencia motívuma. Ez a viszony globális horderejű bosszúügynökséget hív életre. A következő szakaszban a pártot (melynek mindig igaza van) egy ilyen instancia megtestesüléseként fogjuk leírni. Csak egy ilyen színvonalú cselekvési

2 James Joyce: *Ein Porträt des Künstlers als junger Mann.* Frankfurt 1973. (James Joyce: *Ifjúkori önarckép.* Budapest 2012.)
3 Jean Delumeau: *Angst im Abendland: Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts.* Reinbek bei Hamburg, 1985., 1986.

központból lehetett a gyakorlatba átvinni a schilleri mondást, mely szerint a világtörténelem a világméretű ítélkezés színtere. Először azonban nem a szent haragnak a földi történelemre való átfordításáról, hanem az örökkévalóság számára való összegyűjtéséről lesz szó.

Előjáték: Isten bosszút áll a szekularizált világon

Ha helytálló a feltételezés, hogy a harag globalizálódásának hosszan tartó kezdeti teológiai fázison kellett keresztülmennie, mielőtt átruházhatóvá vált a világi irányításra, akkor kezdeti zavarunk elvi jellegű megértési problémába torkollik. Elöljáróban megkíséreltük megmutatni azt, hogy a modern ember számára miért lehetetlen az, hogy Akhilleusz haragját a homéroszi kor feltételei mellett megértse. Ami a most következő szakaszokban következik, az egy ehhez hasonló igazolása a zsidóság Biblia dokumentálta, harag alapú prófétikus vallásosságának, valamint a keresztény skolasztikus és puritán haragteológia formájának. A mai kortársak számára kizárt, hogy úgy méltassák az Egyetlen Isten haragját, mint azt a diadalmaskodó monoteizmus magyarázói tanították magabiztosságának tetőpontján. Alapvetően téved, aki azt hiszi, hogy lemondhatunk a *horror metaphysicus* régebbi történetének tanulmányozásáról arra hivatkozva, hogy annak aktuális iszlám megtestesülése úgyis szemléltető oktatást kínál belőle számunkra. Az iszlám hívői hordozta erőszakhullám legfeljebb az ókori zsidóság napjaiból ismert vetélkedő Isten és az Istenért való vetélkedés alakváltozatainak legújabb színreviteleiről árul el valamit. De néma marad, ha annak a kérdésnek a megválaszolásáról van szó, hogy miképp tehetett szert Isten a harag attribútumára.

Az isteni harag autentikus méltatásához tartozik, hogy két fogalmat a maga szó szerinti értelmével töltsünk meg, melyek jelentése számunkra legfeljebb csak metaforikus értelemben jelenvaló, ti. a magasztosság és a pokol. E kifejezések tartalmát – melyek más időkben egy Isten jelenlétét magán hordozó világ magasságainak és mélységeinek szélsőségeit jelölték – a mai ember legjobb akarata ellenére sem képes többé konkretizálni. Ha a modern kor embere képes lenne arra, hogy ezeket a fogalmakat metafizikai komolyságuknak megfelelően használja, akkor egyetértését kellene kinyilvánítania a világirodalom legrettenetesebb mondatával kapcsolatban, amely a pokol kapuja fölé rótt feliratként olvasható Dante *Inferno*-jában, ami az örökkévalóság számára ezt hirdeti: *„Isten Hatalma emelt égi kénnyel, / az ős Szeretet és a fő Okosság”.* [Dante: *Isteni színjáték.* Pokol. Harmadik ének: A pokol kapuja, ford.: Babits Mihály.] Annak lehetetlensége, hogy tudatosan egyetértsünk a terrornak ezekkel a szavaival, sejteni engedi a megoldásra váró feladat kényes voltát, amelynek megoldása – legalábbis ahogy mi gondoljuk – többé már nem is sikerül. Ennek a nehézségnek a megpillantása azt jelenti, hogy a monoteizmusért fizetendő ár vizsgálatába kezdünk. Kissé előreszaladva annyit mondanánk, hogy a szóban forgó árat két tranzakció útján lehetett kiegyenlíteni. Nehezen lehetne megmondani, hogy kettejük közül melyik járt végzetesebb következményekkel. Az egyik a neheztelésnek a végső dolgokról szóló tanításba való beszüremkedéseként, míg a másik a terrornak a keresztény pszichológiai pedagógiában lejátszódott belsővé tételeként ragadható meg.

Mielőtt közelebb lépnénk ezekhez a kényes területekhez, kísérletet kell tennünk a korszellem cenzúrájának oldására, melynek alapján ma a felvilágosult emberek között komolyan megvitatható dolgok tartományából kizárnak mindenféle teológiai tanítást. Ismeretes, hogy az „Istenről folytatott nézetegyeztetéseket” másfélszáz éve száműzték a jó társasági élet asztali beszélgetéseiből – minden időszakosan lábra kapó híresztelés ellenére is, mely a vallás visszatérésével kapcsolatos. Flaubert *Közhelyszótárá*ban a „Beszélgetés” címszóhoz fűzött találó megjegyzés szerint „a politikát és a vallást ki kell zárni belőle”. Ez a vélekedés mind a mai napig jellemzi a helyzetet.[4] Bármennyit emlegetjük is a vallás „újjáéledését”, az igazság mégis csak az, hogy a varázstalanított világ miatti tényszerűen rossz közérzetből még távolról sem bontakozik ki a világon kívüli, illetve az azt meghaladó dolgokba vetett új keletű hit. S amikor II. János Pál pápa olykor azt a melankolikus megjegyzést tette, hogy az emberek Európában úgy élnek, mintha Isten nem is létezne, akkor a valóságos viszonyokkal kapcsolatban sokkal kifinomultabb érzékről tett tanúbizonyságot, mint a német kulturális rovatok hasábjain tévelygő kripto-katolikusok, akik legszívesebben a magasságos Urat választanák meg az év felfedezettjének.

A keresztény kinyilatkoztatásra különösen érvényes, hogy hosszabb idő óta nem számít helyénvalónak a szekularizált térben, sőt mi több: hihetőnek sem. Ügyfélkörét már csak szakmai szintű kommunikáció útján éri el. De vajon miért nem sikerül ez neki saját szektorának csatornáin keresztül is? Ez az állítás kiváltja majd némely egyházi képviselő tiltakozását, akik az egyházat nem szívesen ruháznák fel pusztán valamelyik rovat státuszával a kommunikációs piacon, mintha a Megváltóba vetett hit összevethető volna az olyan kedvtelésekkel, mint a horrorfilmek látogatása vagy a harci kutyák tenyésztése. Ez a fenntartás nagyon is érthető, ám keveset változtat a keresztény ügy szubkulturális létmódján. Amiről itt szó van, az amúgy sem fejezhető ki szociológiai vagy statisz-

4 Vö. Gustave Flaubert: *Le dictionnaire des idées recues.* Párizs 2005. 41. o.

tikai felmérések segítségével. Az evangéliumnak a mai közönség számára való idegenszerűsége messze túlnő Pál azon, bizonyos engedményt körvonalazó megfogalmazásán, mely szerint a Krisztusról terjesztett szóbeszéd a zsidók számára botránkozás, míg a görögök szemében balgaság. Az ostobaságon és a bosszúságon túl ma a vallásosság létmódja leginkább a kínos mivolttal jellemezhető. A vallásos érzület hosszú idő óta visszavonult a lélek intim zónáiba, és a modern emberek tulajdonképpeni szeméremtesteként észleljük. A felvilágosodást követően az embereknek át kellett lépniük a gátlások magas küszöbén ahhoz, hogy komolyan megérinthesse még őket az „ama legmagasabb rendű lény"-re vonatkozó kérdés, „melyet tisztelünk". [Az idézőjeles megfogalmazás Max Frisch 1964-ben közzétett *Mein Name sei Gantenbein* c. regényének visszatérő, szándékosan gunyoros Isten-meghatározását eleveníti fel. – *A ford.*] A teológusok erre a helyzetre azzal a mélyenszántó utalással reagálnak, hogy a modern ember éppenséggel az „Istentől való távolság történelmi helyzetében" leledzik. Csakhogy már a szóhasználat is hibás. Az Isten és a maiak közt feszülő probléma nem ott húzódik, hogy alakja túlságosan távol lenne tőlük. Valójában ha azt akarnák, hogy komolyan vegyék az ajánlásait, akkor meg kellene engedniük, hogy túl közel lépjen hozzájuk. A teológusok Istenének egyetlen más tulajdonságán sem lehet ezt jobban bemutatni, mint a haragvásán – tulajdonságai e legkínosabbikán.

Mindezt előrebocsátva a következő tézis meggyőzőnek számíthat. A vallás új súlyának, sőt egy új vallásosságnak, mint olyannak a látszólag leginkább bizonyító erejű megnyilvánulása – a világ közvéleményének ráirányulása II. János Pál pápa halálára és XVI. Benedek megválasztására 2005 áprilisában – alapjában csak igen csekélynek mondható összefüggést mutatott a Szent Péter hivatalában végbemenő őrségváltás vallási oldalával. Az elragadtatott hangulat *de facto* túlnyomó részt, sőt szinte kizárólag, a pompázatos római liturgiákból eredt, amelyek a birodalmi és a cézári mítoszra épülnek. Anélkül, hogy világos fogalmak segítségével adtak volna erről számot, a tömegek és a média az adott alkalommal egyaránt úgy érezték, hogy a pápa személyes aurája még mindig mennyire sugározza magából a Cézár hivatali karizmáját. Aki figyelmet szentelt II. János Pál főpapságának, az tudta, hogy az általa okosan aktualizált pápakultuszra a médiát átható cézárizmus nyomta rá leginkább a bélyegét. A misztikus intenzitás minden bizonygatása ellenére mindig is magától értetődőnek számított, hogy a keresztényi üzenet hogyan kínált vallásos formát a cezarisztikus tartalomhoz. Pusztán az utóbb említettek miatt léphetett fel a *Roma aeterna* [örök Róma] néhány héten belül a legsikeresebb *content provider*-ként [tartalomszolgáltató] a világ összes internetes hálózatszolgáltatója számára. De mi mást bizonyít ez, mint azt, hogy az egyház csak akkor arat győzelmet a figyelemért dúló harc terén, amennyiben egy világi, tragikus és látványos értelemben félreérthető programot vázol fel? És vajon tényleg csak félreértésről van-e szó, ha ismét előtérbe kerülnek „Isten színészei"? Mivel a katolicizmus rómaiként végső soron még mindig inkább birodalom – pontosabban a birodalom másolata –, semmint egyház, így legfőbb akciói, valamint állami erőfeszítései során háttérbe szorulhat a vallásos beszéd kínossága, hogy ezzel a színpadot teljességgel az előkelőkből álló apparátusnak adják át.

Maradjunk ennyiben: a felvilágosodás nyomában kialakult klíma viszonyai között „Isten" pontosan azt a témát jelenti, amely semmilyen körülmények között nem válhat témává – miközben kivételt csupán az elit kulturális folyóiratok elszórtan felbukkanó különszámai képeznek. Még kevésbé

elképzelhető a lehetetlen tárgy „tulajdonságairól" folytatott nyilvános diskurzus. S ennél még kevésbé lehetséges – ha helyénvaló itt a középfok használata – az azzal kapcsolatos követelés, hogy egy haragvó, sőt egy bosszúálló Istent képzeljünk el magunknak egy olyan korban, amikor egy derűs Isten bágyadt hipotézis számba megy. Ám éppen ezzel a népszerűtlen alakzattal – melyet ideiglenesen „gondolati formának" nevezünk el – kell foglalkoznunk ahhoz, hogy a modern haraggazdaság eredetét a megelőző fokokon végighaladó formális bankrendszerré történő kiépülés gyanánt érthessük meg.

A legújabb alkalmat arra, hogy az „Isten" és a „bosszú" fogalmait az aktuális konfiguráció keretében együtt láthassuk fellépni, az új vallási-politikai fundamentalizmussal kapcsolatos vita szolgáltatta, amelynek erősödő nyilvános szembeötlése a 20. század késő nyolcvanas éveire vezethető vissza. Egy ebből az időből származó szignifikáns könyv címe az *Isten bosszúja: Radikális muzulmánok, keresztyének és zsidók térhódítása* volt, amely 1991-ben Münchenben látott napvilágot. A francia eredetit két évvel korábban *La revanche de Dieu* [Isteni megtorlás] címmel dobták piacra. Alcíme nem pusztán térhódításról, hanem egyenesen a *reconquête du monde*-ról [a világ visszafoglalása] beszélt, áthallással a reconquista történelmi mintájára. A könyv szerzője, Gilles Kepel, aki azóta a Közel-Kelet kulturális és politikai ügyeinek legkeresettebb szakértői közé tartozik, a világ legkülönbözőbb tájain érvényesülő radikális monoteista mozgósítások stratégiáit vizsgálja. A műben a téma napkeleti nézőpontja a régi és az új fantazmagóriák ökumenikus észlelésébe ágyazódik.

Ugyanakkor nem hallható félre a *revanche de Dieu* fordulatban megbúvó ironikus hangütés. A szerző nem hagy kétséget afelől, hogy az általa vizsgált tárgyterületekhez kizárólag a kordiagnoszta és a kultúratörténész eszközeivel

közelít. Ezért amikor „Isten bosszújáról" beszél, akkor nem épít ki pozitív viszonyt a haragvó Isten teológiájához. Vizsgálódásai középpontjában a militáns vallási csoportoknak a politika világszínpadára való visszatérése áll. Olyan csoportokról van szó, amelyek felbukkanását időközben az uralkodó szekularizált miliőre adott „fundamentalista reakciókként" – ha úgy tetszik, a felháborodott vallási miliők bosszújaként – szokás értelmezni. Kronológiailag a fundamentalista mozgalmak seregszemléje az evangelizált fundamentalistákkal veszi kezdetét az USA-ban, akik a modern természettudományok világképét makacsul az ördög műveként rágalmazzák, és akik évtizedek óta folyamatosan kiterjesztik befolyásukat az amerikai társadalomra. Ugyanez folytatódik azután Izrael ultraortodox zsidóinál, akik szívük szerint szekularizált államukat inkább már ma, mint holnap rabbinokráciává változtatnák, és akiknek az agitátorait többé egyetlen kormányzat sem hagyhatja figyelmen kívül. Végül a folyamat elkerülhetetlenül az újabb keletű iszlám jelenségekkel végződik. Bár az iszlám hívei (csakúgy, mint keresztény ellentétpárjaik) hajlamosak a militáns bigottságra – mindenekelőtt nem lehet átsiklani azon párhuzamok fölött, melyek a késői 19. és a korai 20. század római katolicizmusának küzdelmes és ellenszegülő éveivel mutatkoznak –, politikai fellépéseikbe mégis új elemet szőnek. Az áthagyományozott iszlámot ready-made-ként [készen talált tárgy] mutatják be annak érdekében, hogy egy terrorista reklámhadjárat keretében kényük-kedvük szerint eszközként használhassák fel a világ nyilvánossága számára. Amit Marcel Duchamp elvégzett a kora 20. század művészettörténete számára, azt az iszlám számára Oszama Bin Laden viszi véghez vallástechnikusai támogatásával a késő 20. században. A ready-made eljárás fontosságát a modern kultúragazdaság tekintetében Boris Goys mutatta be olyan

elemzések révén, amelyek elvégzése az aktuális kultúratudományokban még csak a kezdeteknél tart.[5] Az iszlám esetében a szent hagyománnyal való felforgató bánásmódból következik, hogy a (főként az internetet felhasználó) vallási szabadrablók puccsista vonzereje aláássa az ulema – az iszlám írástudókból és ügyvédekből álló tanács – tradicionális tekintélyét.

„Istennek" ez a „bosszúja" azonban – amint azt megmutatjuk majd – a több ezer évre visszanyúló teológiai tradíciók félig mulatságos, félig döbbenetes utójátékát képezi, amelyekben egy mindenoldalúan átreflektált diszciplína keretei között komolyan szó eshetett – történeti és világvégekori szempontból egyaránt – Isten haragjáról és beavatkozásáról az emberi ügyekbe. Az ilyen típusú hagyományokra való emlékezéssel kezdődik el számunkra a leereszkedés az eszmetörténeti katakombákba. Ezeknek a falai között fogunk mozogni a következő oldalakon, alkalomadtán nem maradván érintetlenül attól az érzéstől, hogy a fali fülkékből elővigyorgó koponyák a kortörténet személyiségeinek vonásait hordják magukon.

A HARAGKIRÁLY

Az Ótestamentum számos utalása a haragvó Isten alakjára a bennünket foglalkoztató összefüggésben természetesen csak erősen korlátozott nézőpontból lehet érdekes számunkra. Az Újtestamentum és a későbbi katolikus dogmatika forrásait is csak szelektíven és szűkebb szempontok szerint vonjuk be

5 Boris Groys: „Marcel Duchamps »Readymade«", in: uő, *Über das Neue. Versuch einer Kulturkommune.* München 1992, 73. sk. o.; uő, „Simulierte Ready-mades von Fischli und Weiss", in: *Kunstkommentare.* Bécs 1977. 131. sk. o.; uő, „Fundamentalismus als Mittelweg zwischen Hoch- und Massenkultur", in: *Logik der Sammlung. Am Ende des musealen Zeitalters.* München 1997. 63. sk. o., valamint uő, „On the new", in: *Research Journal of Anthology and Aesthetics,* 38, 2000. 5-17. o.

vizsgálódásaink körébe. Az e hagyományokra a Koránban körvonalazott válaszreakciókat teljesen figyelmen kívül hagyjuk, mivel ezek a zsidó és keresztény kijelentések korpuszához képest semmi igazán újat nem képviselnek. Ezért ebben a fejezetben csak néhány olyan teológiai fordulatot követhetünk figyelemmel, amelyek az Egyetlen „Isten" és a neki megfelelő istennépeknek a harag tároló médiumaivá válása tekintetében tettek szert jelentőségre. A további bőségesen rendelkezésre álló utalás az isteni indulati-érzelmi életre – sem eufórikus, sem diszfórikus [ingerlékeny] értelemben – nem foglalkoztat bennünket.

Mind a tárgyterület ismerői, mind laikus megfigyelői számára magától értetődőnek számít az a megfigyelés, hogy az Izrael Uráról, Jahvéról kialakult korai jellemrajzokat kézzelfogható antropomorfizmusok (pontosabban szólva antropopszichologizmusok) szövik át. A Biblia minden olvasója meggyőződhet róla, hogy még az Exodus Istene is egyesíti magában egy színpadias időjárásdémon és egy dübörgő, önmagán uralkodni képtelen *warlord* [hadúr] vonásait. Ugyanakkor minden további fejlemény szempontjából az a döntő mozzanat, hogy miképp vésődnek be ebbe a primitív-energetikus, illetőleg meteorológiai-hadászati istenképbe az uralkodó morális felügyelet első ismertetőjegyei. E folyamathoz tartozik még a retencionális [emlékezetben való visszatartásra tartozó] funkció kialakulása, amely a múltnak a teljességgel elmúltba – és emlékezet híján a soha nem voltba – történő lesüllyedését van hivatva feltartóztatni. Az isteni retenció révén jön létre az első kezdeményezés a „történelem" megteremtésére, ami többet jelent az azonos visszatérésénél, de a nagyzási mánia és a feledés hullámveréseinél is, melynek során birodalmak keletkeznek és múlnak el. A „mindent tudó Isten" felé vezető eszmetörténeti út hosszú szakaszokon át párhu-

zamosan fut együtt azzal az ösvénnyel, amelyik a jó emlékezőtehetség Istenéhez vezet.[6] Az Istenben található megtartó, helyreállító, megőrző és emlékező aktivitás felbukkanása és hangsúlyossá válása egyúttal vulkáni jellegű hatalomgyakorlásának átalakulását is jellemzi a bírói-királyi habitus irányába.[7] Egy olyan Isten számára, aki olykor a mennydörgő szerepét ölti magára, a harag kézenfekvő, ám csak mellékes attribútum lehetett. Azonban egy olyan Isten számára, akinek királyi bíróként fensége aurájától körülvéve tiszteletet és félelmet kell ébresztenie, a haragvás képessége működésének alapvető feltételévé válik. A rá való tekintettel először mondhatnánk ki: szuverén az, aki hitelt érdemlően mennydörög.

Isten bírói funkciójának kidomborodásával megváltozik hatóerejének időbeli profilja. Míg egy korábbi időszakban népe védelmezőjének vagy lobbanékony beavatkozónak számított (gondoljunk az egyiptomi hadsereg pusztulására az Istentől küldött árvízben vagy – Noé kivételével – az egész emberi nem özönvíz általi eltörlésére a Föld színéről), addig később rögtönítélő eljárás útján végrehajtott indulatkitörései jellemezték. A lélektan látásmódja alapján ezt pillanatnyi dekompenzációnak nevezhetnénk. Istennek a bűnös emberiség miatti haragjától a halált hozó eső hullásáig egyetlen szemvillanásnyi idő telik el. Egyedül a megbánásról szóló szöveg, melyet Isten amiatt érzett, mert megteremtette az embereket, jelzi az elvárás és a beteljesítés közti aránytalanságot, amennyiben a megbánás magában foglalja az isteni időérzék megváltozását is. A helyzet alapjában változik meg, amint tekintetbe vesszük az özönvíz-történés zárójelenetét. Ennek

6 Vö. Raffaele Pettazzoni: *Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee.* Frankfurt – Hamburg 1960.

7 Vö. Jan Assmann: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel.* München 1992., különösen a 85. sk. o.

során Isten a szivárvánnyal egy mindkét oldal számára jelentős türelmi szimbólumot létesít, amely arra irányuló akaratát juttatja kifejezésre, hogy soha többé ne ismétlődjék meg egy ilyen megsemmisítést célzó cselekedet, habár az özönvíz utáni emberiség – morális arcélét tekintve – nem sokban különbözik majd az azt megelőzőtől. Rüdiger Safranski ezt a körülményt találóan és tiszteletttudó tiszteletlenséggel abban a megjegyzésében foglalta össze, hogy Isten az özönvíz tapasztalata révén „fundamentalistából realistává" vált. Realista pedig az, aki elismeri, hogy minden megjavulásra szoruló dolognak időre van szüksége – és mely dolgok ne szorulnának rá a javulásra?[8]

Az áttérés a bírói és bosszúálló jogosítványokkal rendelkező Isten alakjára a magasságokban lakozó Úrban főként a „retencionális" minőségeket emeli ki. Amíg az intenciók a jelenvalóra, addig a retenciók az elmúlt, s a pretenciók az elkövetkező dolgokra irányulnak. Isten arculatát ettől fogva nagymértékben királyi-levéltárosi, valamint igazságszolgáltatói kompetenciái határozzák meg. E kompetenciák magukban foglalják a jogszerű és a jogtalan cselekedetek feljegyzésének, valamint a törvényszegések jegyzőkönyvbe foglalásának a képességeit, mindenekelőtt azonban a készséget arra, hogy magának tartsa fenn a büntetés igazságos mértékének megítélését, s végül hogy nyitva hagyja a büntetés kiszabásának pillanatát. Az ilyesfajta koncepciók csak olyan kultúrában alakulhatnak ki, amely régebb idő óta két „visszatartó" technika archetípusával is rendelkezik: egyfelől a magtárral vagy – általánosabban – a készletraktárral, másfelől pedig a könyvvel, vagy – általánosabb megfogalmazásban – az írásos művekkel és azok könyvtárakban való összegyűjtésével (melyet a jogszerű

8 Rüdiger Safranski: *Das Böse oder das Drama der Freiheit.* München – Bécs 1997. 32. o.

döntések bírósági megalkotásának technikáival egészítenek ki). Ezekből az alapmintákból kiindulva veszi kezdetét az archívum funkciója. Az archívum mint intézmény és kulturális funkció akkor bontakozik ki, amikor a különböző idegrendszerek külső tárolókkal és feljegyző rendszerekkel kerülnek kapcsolatba – más szóval akkor, amikor a szubjektív és az objektív emlékezet közti együttműködést formális folyamatok kereteibe illesztik. Ezért a bíró-Isten természetszerűleg az eredeti levéltáros az erkölcsiség birodalmában. Hivatala abban ragadható meg, hogy megőrzi a vitatott dolgokkal kapcsolatos emlékezést a későbbi újrafelvétel számára.[9]

Bár a Biblia immanens teológiája már igen korán arról a tendenciáról árulkodik, hogy Jahvét az idők – nevezetesen a folyamatossággal kapcsolatos fantáziák és a környező birodalmak burjánzó genealógiái – fölébe állítsa, mégis bíróként és az eljárások elnöklőjeként saját követői szemében olyan ágens marad, aki „betör" népe és a többi nép történelmi sorsába. Ezen oknál fogva a zsidó Isten-bírát szüntelenül uralkodó királyként kell elképzelnünk, tekintet nélkül az alapvetően láthatatlan királyság empirikus képtelenségére. Isten királyi rangra emelése révén beavatkozásainak időhorizontja feszültség alá kerül. Az elkövetett jogtalanságok Isten általi feljegyzése és a haragmegőrzés teljesítményei széles ívet írhatnak le a „vétek" és „bosszú" mozzanatai között, de még nem jelentik azt, hogy a büntető célzatú erőszakot az idők végezetéig eltolnák, vagy hogy akár az örökkévalóságig elodáznák.

9 Az „archívum" fogalmát lentebb, a 131. és köv. oldalon azon új meghatározására való utalás mellett fejtjük ki közelebbről, melyet Boris Groys ad kultúrafilozófiai munkáiban.

A bosszú félbeszakítása

A Genezis bibliai könyve egy olyan mély bevágást tartalmaz, amely az emberi haragemlékezetek megszerveződése szempontjából messze ható következményekkel járt. A földműves Káinnak az Isten által előnyben részesített Ábel öccsével, a birkapásztorral szemben elkövetett gyilkosságát taglaló beszámoló egyúttal az igazságtalansággal kapcsolatos legrégebbi okirat is. Ebben a történetben Isten először jelenik meg egészen nyílt formában a tényszerűség uraként. Miközben Ábel áldozatát tetszéssel szemléli, Káinét nem méltatja figyelemre. Ehhez a különbségtételhez hiányzik az indíték bármiféle nyoma. Isten fogalmába ugyanis beletartozik a diszkrimináció szabadsága, tekintet nélkül arra, hogy hol és kivel kapcsolatban gyakorolja azt. (Ennek egy további, legalább ennyire súlyos következményekkel járó példájával találkozunk Ézsau és Jákob történetében. Isten ebben az esetben is indoklás nélkül szereti egyiküket, míg gyűlöli másikukat. Ám a teremtmény nem teheti fel a kérdést teremtőjének, hogy: Miért csináltál engem így,[10] hogy el kell, hogy vess engem magadtól?) Ráadásul a diszkriminálttól elvárják, hogy úrrá legyen a megbántottságából fakadó indulatán:

„És monda az Úr Káinnak: Miért gerjedtél haragra? és miért csüggesztéd le fejedet? Hiszen, ha jól cselekszel, emelt fővel járhatsz; ha pedig nem jól cselekszel, a bűn az ajtó előtt leselkedik, és reád van vágyódása; de te uralkodjál rajta."[11]

A későbbi tett elbeszélése elé beillesztett intelem értelme nyilvánvaló: a testvérgyilkosságot nem szabad spontán indulat táplálta cselekedetként félreértenünk. Sokkal inkább a határozottan kimondott figyelmeztetés ideiglenes felfüggeszté-

10 Ld. Pál apostol levele a Rómabeliekhez, 9, 20.
11 *Genesis* 4. 6–7. [Móz I. 4. 6–7.]

séből fakadó következményt kell látnunk benne. A tett nem a heves érzelem viszonylagos ártatlanságában fogan meg. Ahhoz, hogy elkövesse azt, a tettesnek vakmerően át kell hágnia a világosan meghúzott határt. A vétek tényállása csak az átlépésnek ezzel a gesztusával valósul meg. Nem lehet ezt az összefüggésre elég határozottan rámutatni. Káin nem a tehetetlenség törvényének engedelmeskedik, melyet egy erős indulat heve hordoz magában. Hiszen elég időt szán tette végrehajtására. Testvérét valamilyen ürüggyel a nyílt mezőre csalja, hogy ott agyonüsse. Ettől fogva a bűn különleges idejében él, és le van cövekelve tettéhez. „Bujdosó és vándorló légy e földön", szól hozzá az Úr, „bujdosó és vándorló leszek a földön, és akkor akárki talál reám, megöl engemet"[12] visszhangozza a tettes. Majd Isten megbélyegzi Káint, „hogy senki meg ne ölje, a ki rátalál". [Móz. I. 4. 15.]

A vallástörténészek a káinbélyeget egy olyan ókori napkeleti törzs köreiben használatos figyelmeztető jellel hozzák összefüggésbe, melynek köreiben a legszigorúbb vérbosszú uralkodott. A jel azt mondja ki, hogy aki a jelzés hordozójára kezet emel, az készüljön fel arra, hogy őt és az övéit hetedíziglen bosszú sújtja majd. Káin utódai körében a bosszúval fenyegetettség groteszk számjátékok formájában éleződik ki. Ükunokája, Lámekh hősiesen hirdeti: „embert öltem, mert megsebzett; ifjat öltem, mert megütött. Ha hétszeres a bosszú Káinért, hetvenhétszeres az Lámekhért".[13]

Az egekbe szökő számok ambivalens helyzetről árulkodnak. Bár a káinbélyeg a bosszúállás általános tilalmának jeleként is olvasható, a tilalom áthágásáért ugyanakkor eltúlzott mértékű megtorlás fenyeget. Ha egyfelől felfüggesztik a bosszút, úgy e parancsolat figyelmen kívül hagyásáért szélsőséges bosszút helyeznek kilátásba. Ez a paradoxon a hatékony erőszak-monopólium hiányának szimptómájaként érthető meg. Ahol nem jött még létre központi büntető tekintély, ott a bosszú tilalmát – próbálkozásképpen – csak eltúlzott mértékű válaszreakcióval való fenyegetéssel lehet az elmékbe vésni. Várni kell még a formális jellegű igazságszolgáltatással együtt járó szilárd jogi kultúra bevezetésére, amíg érvényesülhetnek majd a híres talio elven [viszonosságelv] alapuló kiegyenlítések: „életért életet, szemet szemért, fogat fogért, kezet kézért, lábat lábért, égetést égetésért, sebet sebért, kéket kékért." (*Exodus* 21. 23–25. [Móz. II. 21. 23–25.]) Az egyenlőségjelek a megfogalmazások bal és jobb oldala között azt fejezik ki, hogy a jövőben az igazságosságot arányosságként kell felfogni. A mérték pedig a mérce fenntartóját előfeltételezi, általában a korai államot, mint a jog szavatolóját.

Amikor a büntetés mértékét közvetlenül és anyagilag olvassák le a jogszerűtlen cselekedet által okozott szenvedésből, akkor születik meg az igazságosságnak, mint egyszerű egyenértéknek a koncepciója. Így lehet gátat szabni a megtorlás fokozási kényszerének. Az egy a héthez vagy egy a hetvenhéthez barokkos megoldása helyett az üdvösen egyszerű egy az egyhez arány érvényesül. A megtorlás mértéktartó voltának biztosításához erős bírói tekintélyre van szükség, amely eleinte az erős királyi uralomban ölt testet. Ha a modern megfigyelők egy ilyen rendszert – bizonyos értelemben a kegyetlenségek terménygazdálkodását – kezdetlegesnek és embertelennek tartják is, mégis megfontolandó, hogy a mózesi rendelkezésekkel az emberiség egy lépést tett előre a megtorláskalkulusok racionalizálása felé. Az elkövetett jogtalanság értéke és a megtorlás értéke közti egyenlőségjel ráadásul implicit formában időbeli értelemmel bír, mivel a dolgok csak akkor kerülhetnek egyensúlyba, ha létrejön a gonosztett kiváltotta

12 *Genesis* 4. 12, 14. [Móz I. 4. 12, 14.]
13 *Genesis* 4. 23-24. [Móz. I. 4. 23–24.]

és a büntetés okozta szenvedés egyenértékűsége. Mostantól fogva az időfogalom értelmét az igazságosság bekövetkeztének elvárása színezi. A véteknek és a büntetésnek az igazságszolgáltatás által kieszközölt egyenlete révén – legalábbis ideáltipikusan szemlélve – oldódnak az áldozat vagy a panaszos haragjának helyi szintű feszültségei. Ha ezek után felkel a Nap, akkor, mint mindig, igazságosokra és igazságtalanokra egyaránt süt, de mégis kísérője lesz azon felek újrakezdésének, akik kiegyenlítették egymással szemben a számlájukat.

A HARAG EREDETI FELHALMOZÁSA

Teljesen másképp áll a helyzet akkor, ha az igazságtalanság miatti szenvedések egyoldalúan halmozódnak fel anélkül, hogy az áldozatoknak hatékony *modus operandi* állna rendelkezésére az egyensúly helyreállítására. Ebben az esetben nagy valószínűséggel krónikus haragfeszültségek hatalmasodnak el rajtuk, amelyek egyfajta negatív vagyonná terebélyesednek. Erre az eshetőségre az ótestamentumi hagyomány legalább két, súlyos következményekkel járó példát említ. Az első Izraelnek a Babilóniába történt i. e. 6. századi elhurcoltatásra való emlékeivel kapcsolatos, amely hagyomány számára a „száműzetés" szó felhangokban gazdag szimbólumot jelent. A második a zsidó apokaliptikus jóslat komplexumára utal, amely a Krisztus előtti 2. századtól kezdődően a próféta-hit fölerősödéséhez vezetett. Ennek az eltúlzása odáig ment, hogy Isten megsemmisítő erejű bosszújának lesújtását óhajtotta az egész gyógyíthatatlanul züllött világra.

Mind az izraeli száműzetés mentális üledéke, mind a prófetikus antiimperializmus apokaliptikus túlzásai (amely antiimperializmus először a hellenisztikus, majd az idegen római uralkodók ellen fordult) mélyen beivódtak a nyugati civilizáció

vallási hagyományába. A haragkincsképzés feltételezése hiányában mindkettő érthetetlen marad. Makacs dinamikájuk az áldozat haragjának szerkezetváltozásához vezet, amely tartós nehezteléssé alakul át. Ez az átalakulás a napnyugati vallás, metafizika és politika specifikus kedélyállapota tekintetében nehezen túlbecsülhető jelentőséggel bír.

A babilóniai száműzetés, majd a későbbi idők során megvalósult haragkincsképzés tekintetében az ószövetségi iratok bőséges evidenciával szolgálnak, részint szublimált, részint pedig lényegre törő megfogalmazásokban. A fennköltség oldalán mindenekelőtt a babilóniai időkben megfogalmazott, és a Szentírásba csak az azt követő idők során felvett teremtéselbeszélést kell feljegyeznünk, amellyel kapcsolatban jogosulatlan volna a feltételezés, hogy mindig is a zsidó kánon logikus kezdetét képezte. Ez a szövegrész valójában egy viszonylag késői teológiai túllicitálási manőver eredménye, melynek segítségével Izrael mérvadó spirituális szószólói a kikényszerített száműzetés korában Istenük számára kozmikus fölényt igényeltek az uralkodó birodalom isteneivel szemben. Ami első pillantásra az elsődleges dolgokkal kapcsolatos higgadt beszámolónak tűnik, az valójában egy teológiai szinten zajló versengést szolgáló szerkesztési munka eredménye, melynek értelme abban ragadható meg, hogy a politikai értelemben vesztes fél istenét *a priori* győztesként mutassa be. Ezen elképzelés szerint a pogány királyok, politeista törtetőktől megtámogatva, parancsolhatnak ugyan territóriumaik és a rabszolganépek fölött, de egyetlen rendeletük sem juthat el a valóban isteni „legyen" közelébe sem. A zsidó teológia a *Genezis* győzedelmes harci theologoumenon-ja révén szubtilis győzelmet aratott a mezopotámiai birodalmak istenre vonatkozó tanításai fölött.

Ami a harag kevésbé szublimált bibliai fölhalmozódásait illeti, megelégszünk azzal, hogy egy rövid pillantást vetünk az átkokat szóró és az ellenség elpusztítását imába foglaló hírhedt ótestamentumi *Zsoltárok könyvé*re. A szöveg 150 példaszerű himnusz gyűjteményét foglalja magában; olyan dicsőítéseket és imákat, amelyek több mint kétezer éve mind a zsidó, mind a keresztény imakultúra elsődleges forrásául szolgálnak. Ez a szövegtest olyan spirituális kincset képez, amely kiállja az összehasonlítást a vallásos világirodalom legfenségesebb dokumentumaival is. Bár az egyes darabok végig az ima módjában és *eo ipso* az Istenhez való nem-elméleti viszonyulás hozzáállása szerint fogalmazódnak meg, lélektani, teológiai és bölcseleti szempontból egyedi spirituális gazdagságról tesznek tanúbizonyságot, amint azt az értelmezéstörténet tanúsítja Augustinus *Enarrationes in Psalmos*-ától kezdve Hermann Gunkel és Arnold Stadler tanulmányaiig. A 139. zsoltár – hogy csak egy bizonyítékot ragadjunk ki – a legmeghatóbb és egyben a legmélyebb szövegek közé tartozik, melyeket valaha is megőriztek arról, hogy az emberi létezést teremtő miliő veszi körül, valamint arról, hogy az emberi tudatot egy magasabb rendű tudás öleli körül. Rejtett metafizikai és egzisztenciális belátásai tekintetében e lírai szövegnek nem kell a háttérbe húzódnia egyetlen indiai vagy kínai eredetű spekulatív belátásokról tanuskodó szöveg elől sem. Mindazonáltal e meditációt a bosszúra való felszólítás tépi szét, melynek hevessége párját ritkítja a vallásos irodalmak kontextusában. Az imádkozó először saját megteremtését idézi fel:

15a Nem volt elrejtve előtted az én csontom,
15b mikor titokban formáltattam
15c és idomíttattam, *mintegy* a föld mélyében.
16a Látták szemeid az én alaktalan testemet,

16b és könyvedben ezek mind be voltak írva:
16c a napok is, amelyeken formáltatni fognak,
16d holott egy sem volt még meg közülök.

Közvetlenül ezután a meditáció az imádkozó ellenségeihez fordul. A jámbor egy kettős „kapcsolati kényszer" alapján szakadatlanul rájuk irányítja figyelmét. Egyfelől azért, mivel az ellenség megkerülhetetlen politikai ellenfélként jelenik meg előtte – az aktuális esetben babilóniai kényúrként –, másfelől pedig azért, mert a politikai ellenség vallási ellenlábast is jelent, amennyiben szabadságában áll, hogy kitartson saját kultúrájának istenei vagy bálványai mellett, s hogy megvetéssel viszonyuljon a zsidó egy isten hithez. Ennek az arcvonalnak mindkét szempontja jelen van akkor, amikor az imádság hirtelen a leghevesebb átkozódásba fordul át:

19a Vajha elvesztené Isten a gonoszt!
19b Vérszopó emberek, fussatok el tőlem!
20a A kik gonoszul szólnak felőled,
20b és nevedet hiába veszik fel, a te ellenségeid.
21a Ne gyűlöljem-é, Uram, a téged gyűlölőket?
21b Az ellened lázadókat ne útáljam-é?
22a Teljes gyűlölettel gyűlölöm őket,
22b ellenségeimmé lettek![14]

Teljesen félreértenénk ezt a verslábakba szedett ellenséggé nyilvánítást, ha azokban uralomkritikai indulatok spontán kirobbanását vélnénk felfedezni. Ugyanis csak egyikét képezik az emlékezeti háló azon csomóinak, melyek a bántalmazások és megalázások emlékeit őrzik, miközben ugyan-

14 Idézet Erich Zenger: *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen.* Freiburg – Basel – Bécs 1994. 81. o. alapján.

ebben a hálóban előadható formákban szilárdítják meg a megtorlás expresszív szabályait. A 94. zsoltár bevezető fordulata: „Bosszúállásnak Istene, jelenj meg!" (az eredeti lutheri változat szerint) vezérmotívumszerűen a Zsoltárok Könyve jelentős részének idegenvezetőjéül szolgálhatna. Más szöveghelyek mellett ez tér vissza a 44. zsoltárban (6a, b), ahol – a szövetség Istenének címezve – a következőket olvashatjuk: „Általad verjük le szorongatóinkat: a te neveddel tapodjuk le támadóinkat". Majd pedig ez következik (24a, b): „Serkenj fel! Miért alszol Uram? Kelj fel, ne vess el minket örökké!" A bosszúima retorikája a 137. zsoltárban hág a csúcspontra, melynek végén a következő verslábak találhatók:

8a Babilon lánya, te pusztulóra vált!
8b Áldott legyen, aki megfizet néked
8c gonoszságodért, a melylyel te fizettél nékünk!
9a Áldott legyen, aki megragadja és sziklákhoz
9b paskolja kisdedeidet!

A polemikus imádság-fordulatok olyan művészi alakjával van itt dolgunk, ami idegenszerűnek tűnik a modern vallásfelfogás számára. Ugyanakkor megnyílnak a beleérzés számára, ha ezeket a megfogalmazásokat lefordítjuk egy bizonyos kontextusra (vagy inkább visszaágyazzuk abba), melyet mai nyelvhasználattal „pszichológiai hadviselés"-nek nevezhetnénk. Mivel az ókori Izrael hosszú időszakokon át krónikus háborús feszültségek közepette élt, ezért vallása elkerülhetetlenül a hadszíntér vallása volt. S mivel a hadviselés mindig kialakít egy pszichoszemantikai oldalt is, ezért kidolgozásuk és leírásuk a vallási vezetők kezében összpontosul – amennyiben a vallás és a pszichoszemantika azonos célt követ. A zsoltárokban olvasható heves szófordulatok azt a célt

szolgálják, hogy a vereségek idején kárpótoljanak Izrael túlélésének pszichopolitikai valószerűtlenségéért.

E körülményben leli magyarázatát az az első pillantásra megütközést kiváltó megfigyelés, hogy az imádságok is betölthetik a polémia szerepét. Nem kevésbé idegenszerű, ugyanakkor pszichodinamikailag kézenfekvő a tény, hogy még a meditációból is lehet használható propagandaeszköz. Az önmagukba fordulásuk alkalmával az imádkozók felfedezik magukban a gyűlöletet, melyet Istenük bizalmába ajánlanak, hogy ő vonja le a megfelelő következtetéseket belőlük – nyilvánvalóan elsősorban harcias következtetéseket, ami az adott körülmények alapján teljesen érthető. Az imába foglalt felhívás autoplasztikus funkciója akkor mutatkozik meg a leghatározottabban, amikor az imádkozó csoport belelovallja magát a pusztítás azon vágyképeinek a felidézésébe, amelyekben az elnyomó legyűrt hatalomként hever a földön. Ezt különös erővel mutatja meg a problematikus értelemben összehasonlíthatatlan 58. átkot szóró zsoltár:

7a Isten, rontsd meg az ő fogaikat az ő szájokban;
7b az oroszlánoknak a zápfogait törd össze, Uram!
8a Olvadjanak el, folylyanak széjjel, mint a víz;
8b száradjanak el, mint a fű, melyet széttaposunk[15]
9a Legyenek mint a csiga, a mely szétfolyván, elmúlik;
9b mint az asszonynak idétlen szülötte, a mely nem látta a napot.
10a Mielőtt megéreznék fazekaitok a tövist,
10b mind nyersen, mind égőn elragadja azt a forgószél.

15 Ez a szövegrész nem található meg a Károly-féle fordításban – *a ford.*

11a Örül az igaz, mikor látja a bosszúállást;
11b lábait mossa a gonosznak vérében.

Az efféle alakzatokat funkcióik szerint endopropagandákként lehetne leírni. Habár első pillantásra nem jelentenek többet *hate speeches*-nél [gyűlöletbeszéd], tényleges dinamikájuk szerint csak közvetve veszik célba a valódi ellenséget. Feltehetően egyetlen babilóniai sem vett tudomást a zsidó rabszolgák nem éppen örvendetes fantáziáiról, és pszichológiailag mérlegelve valószínűsíthetően az ellenséges népek egyetlen tagját sem érte fizikai ártalom az ilyen gyűlölködő imák következtében. Ezeknek az erőfitogtató verbális aktusoknak a jelentősége szinte kizárólag abban ragadható meg, hogy hatást gyakorol a beszédközösségre. Midőn a szorongatott csoport részt vesz az átkot szóró vallási nyelvjátékokban, mozgósítja az ismétlődő kollektív felidézésnek (ill. a felolvasó vagy az előéneklő személy meghallgatásának) autoplasztikus hatásait, míg önmagát a harcias-haragvó üzenet küldőjeként vagy befogadójaként rekonstruálja.

A militantizmus genealógiája

A bennünket érdeklő összefüggésben ezekben a megfigyelésekben egyedül csak az a mozzanat fontos, hogy az ellenségnek szegezett zsidó zsoltárok alakja (melyek mentegető értelmezésének újabban figyelemre méltó kísérleteket szenteltek[16]) kimagasló jelentőségű bizonyítékot nyújt a harciasság jelenségének őstörténete számára. Aki a harciasság mélyebbre ásó genealógiájának megírására vállalkozna, annak először a vesztesek lélektanán alapuló belterjes kommunikációk öntörvényű dinamikájára kellene kitérnie. Ezekről leolvasható, hogy a népek, birodalmak vagy ideológiai frakciók közötti történelmi léptékű konfrontációkban alulmaradtak vereségeiket miképp alakítják át túlélési programokká. Ezekben éppolyan szabályszerűséggel jelennek meg a kerülőutakra terelt felfuvalkodottság attitűdjei, mint az elnapolt remény, vagy a célul kitűzött elégtételszerzésről szőtt álmodozás alakzata.

A vesztes fél jelensége, aki alulmaradása ügyében eltérően foglal állást, nyilvánvalóan éppolyan idős, mint a politikai spiritualitásé. Erre – valamint az ezt követő nem vallásos jellegű – alakzatok jelölésére honosodott meg a 20. században az ellenállás fogalma. Aki nem tudja, hogy mit jelent a *résistance* [ellenállás], annak semmi köze sincs a baloldal szellemiségéhez. Az erre vonatkozó tanubizonyságok a nyugati civilizáció kontextusában az egészen a fogság alatti és az az utáni zsidóság teológiájáig nyúlnak vissza, miközben a legfrissebbek csaknem kortársiak: a marxista és a Marx utáni romantikus szerzők írásaiban figyelhetők meg, akik számára magától eldöntött dolog, hogy a harc mindenekelőtt akkor folytatódik, ha már minden elveszett. Az ellenállás látható csúcsán egy olyan lobogó lelkű veterán áll, mint Antonio Negri, aki az ún. *multitude* [tömegek] terén végzett szuggesztív mélyfúrásaival mikro-szintű oppozíciókból akar szivárványt kiterjeszteni a kapitalizmus által állítólag egyetlen birodalommá integrált Föld fölé.

A harag és az idő konfigurációjának megértéséhez a régi és új keletű militantizmus kínálja az egyik legfontosabb kulcsot, mivel annak első formálódásaival kezdődik el a kumulatív haragemlékezet tényleges története. Annak őstörténetéhez

16 Mindenekelőtt Erich Zenger könyve, amely hevesen – és jó hermeneutikai indokok alapján – szembefordul a gyűlöletet szóró zsidó imádságoknak a keresztény kánonból és az egyházi imádságokból történő eltávolításával. A szerző teológiai érvei ugyanakkor nem meggyőzőek. Mit jelentsen példának okáért az, hogy „az idegenekkel szemben megfogalmazódó zsoltárok fülsiketítő hangjai felébresztik a kereszténységet strukturális Isten-felejtésének jól temperált álmából." (I. m. 145. o.)

tartozik tehát, amit Nietzsche neheztelésnek nevezett. A neheztelés úgy alakul ki, hogy a bosszúszomjas harag közvetlen kifejeződése előtt akadályok tornyosulnak, ami miatt a halogatás, a belsővé tétel, az átfordítás, ill. az eltorzítás kerülőútját kell választania. Mindenütt, ahol a válaszcsapást sürgető érzéseket az elnapolás, a cenzúrázás és a metaforákba csomagolás kényszerének vetik alá, helyi szintű haragtározók képződnek, melyek tartalmát a később esedékessé váló kiürítés és visszafordítás céljaira őrizgetnek. A haragmegőrzés a bosszúja kielégítésében meggátolt ember lelkét az elé a kihívás elé állítja, hogy úgy duzzassza vissza a haragját, hogy ezzel egyidejűleg készenlétben tartsa azt határozatlan időpontra elnapolt kiáradásáig. Ez csak olyan belsővé tétel útján érhető el, amely sikeres külsővé tételekre támaszkodik. Hogy az ilyesmi egyáltalán hogyan sikerülhet, arra a babilóniai korszakot követő idők zsidó imakultúrája mutat példát, ahol a bosszúvágy mintegy belsővé válik, és még a léleknek Istennel folytatott intim párbeszédébe is beszüremkedik. Ezzel egyidejűleg az efféle belső dialógusok mintái szöveggyűjtemények alakjában tárgyiasulnak és válnak nemzedékeken keresztül áthagyományozhatóakká.

Egyébiránt abban, ahogy katolikus teológusok újabban az ellenséget pellengérre állító zsoltárokat védelmezik, azt a tendenciát látjuk kirajzolódni, hogy analógiát állítanak fel a zsidó imádság és a pszichoanalitikus díványon gyakorolt szabad képzettársítás között. Ezek a szerzők a cenzúra iránt megmutatkozó kézenfekvő igényt azzal az érveléssel utasítják vissza, hogy a nyíltan kifejezésre juttatott pusztításvágy olyan őszinteségértékkel rendelkezik, amely termékeny terapeutikus viszony meglétéről árulkodik – ahol Jahve játssza az analitikus és a supervisor szerepét. Azt állítják tehát, hogy nem szabad elvennünk a szolgává tett emberektől a bosszúért kiáltás és az

erőszaktevőkkel szembeni heves vádaskodás jogát, ma éppoly kevéssé, mint az ókorban, mivel már „a Biblia, Isten kinyilatkoztatott igéje is (ezeket) adja a szájukba”.[17]

A *Zsoltárok könyvé*nek az ellenséget becsmérlő és átkozódó zsoltárcsoportjai esetében autentikus haragkincsképződésről beszélhetünk. A kincs olyan értékkészlet, amelyet azért halmoznak fel, hogy a szükség idején vissza lehessen nyúlni hozzá. Amikor belőle merítünk, akkor ez azt jelenti, hogy a tegnap megtakarított szenvedést előszedjük a mai újrahasznosítás céljára. Ha a kincsképzés betölti célját, akkor az elhalványuló harag újraéleszthető az összegyűjtött megtakarításokból.

Ahhoz, hogy kellőképpen méltányolhassuk az itt leírt kincsképzést, tudatosítanunk kell magunkban, hogy az semmilyen körülmények között sem korlátozódik az emberek szintjére és a halandó emlékezetre. A lelkesültek által berendezett haragraktár nem csupán a bosszúra vágyók emlékeiben alapozódik meg, és nem is csak a megfelelő szöveggyűjtemények dokumentálják azokat. A döntő mozzanatot sokkal inkább egy transzcendens archívum gondolata jelenti, amelyben – az elkerülhetetlenül hiányos földi gyűjteményekkel párhuzamosan – a zsidók és ellenségeik jó- és gonosztetteiről vezetnek kimutatást. Attól a zsidó Istentől, akit a babilóniai korszak utáni idők teológiája – amint azt már megjegyeztük – mind teremtés-kozmológiai, mind politikai-morális szempontból magasan kiemelt a környező birodalmak istenei közül, ezek szerint minden bizonnyal azt várják el, hogy bírói minőségében és e szerepkörén belül mint archívumkirály, teljes körű betekintéssel bírjon a minden egyes ember életéről vezetett aktákba, különös tekintettel a gonosztevőkre és a

17 Ralf Miggelbrink: *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition.* Id. kiad., 45. o.

gőgös ellenségre. Ily módon az empirikus haragraktár, azaz a traumatikus nemzeti emlékezet a bosszúállásra vonatkozó követelésekkel egyetemben, összekapcsolható a jogtalanságokat számontartó isteni emlékezettel. A hűségnek az Ószövetség vallása szempontjából oly tipikus pátosza tehát nem csak azt a tapasztalatot fejezi ki, hogy az Isten és a nép szövetségét minden egyes nemzedéknek újra és újra belsővé kell tennie, hanem azt a követelményt is aláhúzza, hogy el ne feledkezzünk régi adósságainkról, amíg azok megtorlatlanul szerepelnek a bosszú könyvének lapjain.

Az autoagresszív haragtömeg

A zsidó haragkincsképzés – amely nélkül egyszerűen nem érthető meg az igazságosság máig érzékelhető vallásos színezete – nagyjából két részletben és két különálló telephelyen megy végbe, amelyek között azonban bonyolult átutalások figyelhetők meg. Az első raktárban találjuk a már említett haragtömegeket, melyek nagyrészt a külső ellenség, a megszállók, az idegen uralkodók, továbbá más Istenek imádói ellen irányulnak. A bibliatudományban az „idegen népekkel kapcsolatos szólások" címszó alatt mindenekelőtt a próféták könyvei tartalmaznak egy egész okiratgyűjteményt gyűlölködő vitairatokból és szakrális átkokból. A kívülre irányuló pusztításvágyat minden lehetséges esetre kiterjesztik. Jól jegyezzük meg: ezekben az iratokban nem csak a gyűlöletet táplálják annak gondos kifejezésre juttatásával, hanem különös tekintettel összehordják, s egy megfelelő alkalommal történő újrahasznosítás számára készenlétben tartják annak indokait, ti. a fájó emlékeket, az idegenekkel és a más hiten levőkkel szemben érzett undorukat, valamint a velük szemben érvényesített vallási szemrehányásaikat.

Emellett kialakul egy másik gyűjtőhely is, melyet leginkább az autoagresszív haragtömegek raktáraként lehetne leírni. Ezt a haragkincset értelemszerűen Isten körül kell felhalmozni – és mindenekelőtt a zsidó néphez tartozók lesznek azok, akik a szorongattatás időszakaiban a bőrükön érzik majd a harag e felgyülemléseinek következményeit. Ezúttal a prófétai „mondások Izraelről és Júdáról" azok, amelyek Istennek a saját népével szemben feltámadt haragját kommentálják. A harag felgyülemlése Istenben egyszerű elv alapján megy végbe. Amidőn Isten figyelemmel kíséri Izrael gyermekeinek életmódját, olyan jelentős haragpotenciál halmozódik fel benne, hogy kitörése szó szerint csak „idő kérdése". A kritikus pillanatokban prófétákra van szükség ahhoz, hogy figyelmeztessenek a közeledő vészterhes büntetésre, avagy hogy a büntetés megannyi jeleiként értelmezzék a már bekövetkezett politikai vészt, a természeti katasztrófákat, ill. az életrend felbomlását.

A haragfelgyülemléseknek ez az autoagresszív irányzata Ézsaiás könyvétől kezdődően félreérthetetlenül rányomja bélyegét a prófétai írások irodalmára. Ezt a mindent átható haragot kiválasztott beszélők értelmezésére bízzák. Ezékiel prófétára Izrael Istene a következők kihirdetésének feladatát rótta:

„Jaj az Izráel háza minden gonosz útálatosságáért, mert fegyver, éhség és döghalál miatt hullanak el. A ki messze van, döghalál miatt hal meg, a ki közel van, fegyver miatt esik el, és a ki megmaradt, éhség miatt hal meg; és teljessé teszem búsulásomat rajtok. És megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, mikor sebesültjeik ott lesznek bálványaik között az ő oltáraik körül (...). Kinyújtom azért kezemet reájok és teszem a földet kietlen pusztasággá (...) hadd tudják meg, hogy én vagyok az Úr!"[18]

18 Ezékiel 6. 11–14.

A Szentírás Izrael népét gyakorta hasonlítja ahhoz az örömlányhoz, aki számtalan ügyfélnek adta oda magát. Egy napon összehívják majd őket a bűnös asszony fölött törvényt ülő bíróság elé, s a próféta nem fogja vissza magát a várható következmények ecsetelésében:

„És (...) megköveznek és összevagdalnak fegyvereikkel. És megégetik házaidat tűzzel és ítéletet cselekszenek rajtad sok asszony szeme láttára (...). És megnyugtatom búsulásomat rajtad, hogy eltávozzék féltő szerelmem tetőled, s megnyugszom és többé nem haragszom. Mivelhogy (...) ingerlettél engem mindezekkel, ezért ímé én a te fejedhez verem útaidat (...).[19]

Hamis eredményre vezetne, ha ezeket a fenyegető tartalmú beszédeket valamiféle éretlen exterminizmus puszta szimptómáiként értelmeznénk. A prófétai beszély kemény hangütése nem szabad, hogy megtévesszen bennünket azzal kapcsolatban, hogy Isten mennyire igyekszik kiérdemelni a kegyesség és a türelmesség jelzőit – még akkor sem, ha ezek mai szemmel nem tűnnek is teljességgel kézenfekvő jellemzőinek. Valójában még a legszörnyűségesebb pusztítást kilátásba helyező fenyegetések mélyén is megőrződik egy pedagógiai nézőszög. Az Egyetlen Isten kezdi megérteni, hogy a belé vetett hit még választott népe körében sem szökkenhet azonnal szárba. Számos esküvéssel megerősített kegyelme mindig magában foglalja a túlságosan magas szintre helyezett nevelési céljaira irányuló reflexiót. Jahve például az Izrael népével közös történetének krónikásaként alkalomadtán visszaemlékszik egy olyan kritikus pillanatra, amikor az Egyiptomból való kivonulást követően a szombat megtartására vonatkozó parancsolat elhanyagolása miatt el akarta pusztítani a népet, ám ezt végül vonakodott végrehajtani.

19 Ezékiel 16. 40–43.

„Mondám azért, kiöntöm búsulásomat rájok a pusztában, hogy elveszessem őket. De [másképp] cselekedtem az én nevemért (...) kedvezett szemem nékik, hogy el ne veszessem őket, és nem vetettem nékik véget a pusztában."[20]

Az egy isten hit pedagógiája ennek ellenére nem vádolható langyos hozzáállással, mivel ugyanúgy magában foglalja a nép részleges kiirtását, mint az átnevelést célzó legszélsőségesebb intézkedéseket. Az elsőre a Sínai-hegy lábánál lejátszódott exterminista csata kínál felejthetetlen példát. A nép visszaeső felét, amely egyiptomi szokás szerint az aranyborjúnak áldozott, a Mózes vezetése alatt egyesült másik, hűséges néprész kötelességtudó szorgalommal felkoncolta. A nevelési szándékot magukban foglaló rémtettek nem ismernek gátlást a tekintetben sem, hogy idegen népeket fogjanak be Isten bosszújának beteljesítésére a saját nép szekere elé. Ézsaiás ezeket jövendöli erről:

„Ezért gerjedt fel az Úrnak haragja népe ellen, felemelé rá kezét, és megveri, hogy a hegyek megrendülnek és holttestök szemétként fekszik az utczán. Mindezekkel haragja el nem múlt, és keze még felemelve van. És zászlót emel a távoli népeknek, és süvölt a föld hátán lakozóknak, és ímé hamarsággal könnyen eljőnek."[21]

„Mert ha néped Izráel számszerint annyi lenne is, mint a tenger fövenye, csak maradéka tér meg; az elvégzett pusztulás elárad igazsággal! Mert elvégezett pusztítást cselekszik az Úr, a seregek Ura, mind az egész földön."[22]

A próféták által kifejezésre juttatott autoagressziók értelmének kibomlása az idegen népek elleni támadások kerülő-

20 Ezékiel 20. 13., 17.

21 Ézsaiás 5. 25–26.

22 [Ézsaiás 10. 22–23.] Ézsaiás azon érvét, miszerint Isten csak egy maréknyi embert hagy életben, Augustinus 397-ben keletkezett kíméletlen kegyelemtanának döntő jelentőségű szöveghelyén (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2) ismétli meg.

útján tévedhetetlenül a népnek a deuteronomisztikus jog szellemében vett morális átneveléséhez igazodik. Mivel egy szentekből álló nép nem jöhet létre sem máról holnapra, sem néhány évtized vagy évszázad alatt, ezért az átalakítást szolgáló leghevesebb intézkedések tűnnek a leghelyénvalóbbnak. Ez a szempont merül fel Ezékiel figyelmeztető beszédében:

„A mint egybe szoktak gyűjteni ezüstöt és rezet és vasat és ólmot és ónt a kemencze közepébe, hogy tüzet gerjesszenek rá a megolvasztására; így gyűjtelek egybe búsulásomban és haragomban; és bevetlek és megolvasztlak titeket. És egybegyűjtelek titeket, és rátok fúvom búsulásom tüzét, hogy benne megolvadjatok (...) és megtudjátok, hogy én, az Úr öntöttem ki haragomat reátok."[23]

A kohászati-alkímiai hasonlat nem annyira a félresikerültek megsemmisítésére, mint inkább lelki megtisztításukra és újraformálásukra irányul. Habár a harag tüze azoknak a jelentős részét emészti fel, akik olyanok akarnak maradni, amilyenek mindig is voltak, mindig megkímél egy részt, amellyel a politikai és az antropológiai valószínűségek dacára folytatni lehet a vallási köntösben megjelenő lázadás történetét. A teológusok még ma is rendelkeznek azzal a csodálatra méltó képességgel, hogy vonzó fényben tüntessenek fel efféle tényállásokat. Izrael Istene ezek szerint „az erkölcsi energia lobogó tüze" volna a felebaráti szeretet föllobbantásához. Aki jobban kedveli a hűvösebbet, az ezzel dacolva magának készíti elő a pokolra szállást.[24]

23 Ezékiel 22. 20–23.
24 Gerd Theisen – Annette Merz: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch.* Göttingen 1996. 249. o.

Hiperbolikus harag: zsidó és keresztény apologetika

Akár lélektani, akár szociológiai, akár pszichopolitikai szempontok alapján ítéljük is meg a két egymással összekapcsolódó haragkincs-képzést a babilóniai korszak utáni zsidóság univerzumában (hogy egy pillanatra félretegyük a spirituális értékelésüket firtató kérdést), aligha vitatható, hogy – más tényezők mellett – ezek tették lehetővé – a maguk offenzív, expresszív, autoplasztikus és harcias-dinamikus hatásainak betudhatóan – Izrael fennmaradását az elhúzódó szorongattatások időszakában. Ezek képezik az alapját annak, hogy ez a *par excellence* vallásos nép miért válhatott egyúttal – ha megengedhető a kifejezés – a harag bonyolult bölcsességének hordozójává, valamint ezen túlmenően a keresztény korszak beköszöntétől fogva – Görögország mellett – a haragfeldolgozó rendszerek legjelentősebb exportáló nemzetévé.

A szerencsétlenségek prófétai értelmezésére irányuló alapműveletnek – ti. a politikai hányattatások idején bekövetkező kézzelfogható zsidó nyomorúság Jahve büntetést és lelki megtisztulást célzó haragjára való visszavezetésének – azonban, amint az előrelátható volt, előbb vagy utóbb teljesítőképessége határaiba kellett ütköznie. Még sikerének tetőpontján, azaz a prófétai iratok létrejöttének időszakában, valamint a babilóniai és az azt követő szükséget szenvedő korszakokban is mindig kényes pszichoszemantikai műveletekhez kapcsolódott. Ahhoz, hogy spirituálisan elfogadhatóvá váljanak a próféták kevéssé kézenfekvő, mértéktelenségre hajló és strukturálisan mazochista értelmezései, tartósan a remény, az iszonyat és a kétségbeesés között oszcilláló atmoszférát kell előfeltételeznünk. Izrael éppen elég gyakorta lesújtó hatású emberi sorsai megértésének ára az volt, hogy a saját népével

szemben érzett isteni haragra vonatkozó pedagógiai tanítás részeként, messze ható következményekkel, belsővé tették az erőszakra vonatkozó elvárásokat. Ezen túlmenően sor került a hipermorális zavarodottság előzetes beprogramozására is, amidőn újra és újra elmosódott a határvonal az egyedi gonosztevők megbüntetése (az áthagyományozódott kifejezést jótállás nélkül vesszük át) és a kollektív megsemmisítés között. Miért is kellene az egész népnek szenvednie néhány provokatív bűnös miatt? Elkerülhetetlenné vált, hogy a közösség a próféták állandó figyelmeztetéseinek hatására, a bűnhöz való olyan hozzáállást alakítson ki magában, amely nem állt értelmes arányban tagjai lehetséges vétkeivel. Csakhogy egy mégoly kifinomult prófétikus agitáció sem volt képes minden időkre biztosítani az autoagresszív lelki rezdülések belsővé tételét. Ezért nincs mit csodálkozni azon, hogy a szenvedések egy különösképpen felháborító, kétségbeejtő és hosszantartó helyzetében összeomlott a tradicionális prófétai paradigma, és hogy azt egy teljesen új koncepció váltotta fel.

Ez a Krisztus előtti második század második felében történt, amikor a Közel-Kelet világát – beleértve a régi Izraelt is – bekebelezték a diadokhosz birodalmak néven is ismert despotikus hellenisztikus államok uralmának tartományába, amelyek Nagy Sándor széthulló, rögtönzéseken alapuló birodalmának helyébe léptek. Az Izrael fölött kiterjesztett szeleukida uralom idején olyannyira nyilvánvalóvá vált a boldogtalanság prófétai, morális-autoagresszív feldolgozásának elégtelensége, hogy elkerülhetetlenül a szorongató nyomorúság kezelésének újabb fordulatai után kellett nézni. Az első a makabeusok nevéhez kapcsolható határozott katonai ellenállás megszervezésében állt (akik egyúttal bevezették a saját népükből származó kollaboránsokkal szemben alkalmazott terrort). A második a világtörténelem értelmezése merőben

új sémájának létrehozásával kapcsolatos, amelyre mind a mai napig az apokaliptikus jóslat fogalmát alkalmazzák.

Mindenütt, ahol az apokaliptikus gondolkodás- és érzületformák uralják el a színteret, a lelki üdvükért aggódó emberek részvétele népük politikai turbulenciáiban minden értelmét elveszíti, mivel az új iskola meggyőződése szerint a világidő – szoros haladékkal – teljes egészében végső fázisába lépett. Ebben a végső időszakban a prófétai moralizmus elveszíti tárgyát. Hiszen nem lesz többé már sem jövő, amelyben a hívő lelki üdvének biztosításán fáradozhatna; sem utód, akire át kellene hagyományozni a tanítást, s végül ellenség sem, akivel szemben nép gyanánt helyt kellene állni.

Valójában a harciasság szélesebb medrű története szempontjából a Krisztus születése előtti második század tekinthető kulcsidőszaknak, mivel a fennálló viszonyokkal való radikális elégedetlenség szelleme azóta került elvileg azonos válaszút elé. Az ellenállási mozgalom ama tengelyideje óta a haragvók a makabeus és az apokaliptikus opció közötti korszakos alternatíva válaszútja elé kerültek. Vagy röviden: választhattak a szekularizált birodalomellenes felkelés, illetőleg a rendszerek teljes összeomlását váró vallásos vagy paravallásos reménykedés között. Olyan alternatíva ez, melyhez a modern kor csak egy – habár döntő – értéket kapcsolt: tudniillik a történetileg kialakult méltatlan állapotok liberális és demokratikus procedúrák révén történő reformista, közepes időtávra szabott meghaladását. Szükségtelen a magyarázat, hogy miért a harmadik opció képezi az egyetlen, tartós kilátásokkal kecsegtető civilizációs stratégiát.

A haragkincs-képzés szempontjából a kereszténység kialakulása előtti apokaliptikus jóslat három különböző szempontból bírt különös jelentőséggel. Először is felbomlasztotta az isteni haragvás teológiáját, amely a szövetséget kötött nép

történetének és a büntetőítéletek története közötti hasonlóság gondolatán alapult. Másodszor a felhalmozott haragmennyiséget az isteni archívumból visszatolta a politika hatalmi központjai irányába. Ennek volt köszönhető, hogy a földi dühkarbantartó ügynökségek a végső idő bejelentett borzalmai közepette egymásnak esnek egészen addig, mígnem a világ és önmagunk elpusztítása tökéletesen egybeesik. (A dolgot magát tekintve ebben az összefüggésben merül fel a „világháború" eszméje.) Végül – harmadszorra – a földi konfliktusok szintje fölött létrehozta az angyali hatalmak és a démonok gazdagon tagolt köztes övezetét, akik a végidőben zajló emberi harcokon túl egy a levegőégben zajló óvatos világháborút vívnak egymással.

Ennek az emelkedettebb háborúnak a frontjáról lép az eszmetörténet színpadára a lázadó gőg angyala: Sátán, Lucifer, Iblis vagy akármilyen néven nevezik is még őt, hogy aztán a következő másfélezer évre biztosítsa magának az egyik főszerepet. Ebben az összefüggésben megelégszünk azzal a megjegyzéssel, hogy az ördögnek a démonok apokaliptikus küzdelmeiből való megszületése a haragügynökségek későbbi története szempontjából döntő jelentőségűnek bizonyul majd. Megjelenésével a lehető legsúlyosabb módon változik meg a túlvilág topológiája. Ahol ördögök vannak, ott székhelyeik sem lehetnek messze. Ahol azonban ördögök rendezkednek be, ott poklok vagy másképpen: olyan bűnarchívumok jönnek létre, ahol haraganyagot és bosszúimpulzusokat tárolnak az állandó ismétlés céljából. Dante zsenijének köszönhetik az európaiak a belátást, hogy ebben a rendszerben archívum és pokol ugyanaz, ahol minden bűnöst saját aktájának lapjai között az örök élet máglyáján elevenen égetnek el.

A harag megszemélyesítésén keresztül a nagy szétzilálás alakjában – „én vagyok a szellem, mely mindig tagad" – alakult ki az a haragközpont, amelyből egészen a felvilágosodás küszöbéig kimeríthetetlen impulzusok fakadtak. Attól kezdve, hogy az ördög vált illetékessé az emberi thümotika ügyeiben, a leghatározottabb formában nyújtott támogatást az ember érvényesülési igényeinek, a harcból fakadó gyönyörérzetének és versengési hajlamának – azaz a *superbia! ira! invidia!* – keresztényi elvetéséhez. Mindazonáltal az ő alakja kölcsönözte a legmaradandóbb formát a harag világuralmának. Ama tantétel alapján, mely szerint az ördög a világ fejedelme, alkothatunk fogalmat magunknak kompetenciái terjedelmét illetően. A világ átengedése az ördögi üzletvezetésnek, továbbá a thümotikus erőknek az ettől elválaszthatatlan diabolizálása az istenkép magasabb szintre helyeződésével járt együtt, amit ugyanakkor az emberi szféra lefokozása kísért. Amióta Isten thümotikus hajlamai nagyrészt egy ördögi epicentrumba helyeződtek át, Isten a legmagasztosabb szférákba emelkedik. Most már az isteni tulajdonságok köre a legszublimáltabb titkok körül zárulhatott össze, ahogyan azt az égi rózsa példája mutatja Dante *Paradicsom*-ábrázolásának legfelsőbb termében. Az ősrégi haragból Isten csak annyit tarthatott meg, amennyi „pompázatosságának" megtartásához feltétlenül szükséges volt.

Az isteni harag végrehajtó hatalmától való tehermentesítés ára a gonosz formálisan kidolgozott ellenvilágának kialakulása volt. Ugyanakkor mégsem tarthatott számot teljes ontológiai önállóságra, máskülönben el kellett volna ismerni egy ellen-isten vagy egy második elv létezését, ami a monoteizmus keretei közt lehetetlen. Ám a gonosz még alárendelt helyzetben is épp elég hatalmat gyakorol ahhoz, hogy számos rossz dolog forrásaként figyelmet vívjon ki önmaga számára. Azóta Isten és az ellenszegülő hatalmak viszonyait az alárendeltség és a lázadás dialektikája határozza meg. Mind-

két mozzanat annak a világnak a jellemzője, amelyben a hierarchia vált az uralkodó gondolkodás- és életformává. Csak abban a világegyetemben, amelyben mindent az elhelyezkedések és a rangfokozatok mentén rendeznek el, juthatott érvényre a gonosznak mint rangsor-felforgatási kísérletnek az értelmezése, amelyik nemcsak a Sátán keresztény képét jellemzi, hanem amely egészen a dolgok sorrendjének neheztelésből fakadó visszájára fordításait szóvá tevő nietzschei kritikáig él tovább.

A bennünket érdeklő kérdésfeltevés szempontjából az a körülmény bír döntő jelentőséggel, hogy a gonosz – mint alakzat és mint régió – kitalálásával a haragtárolás és -végrehajtás radikálisan új lehetőségei tárulnak fel. A gonosz saját birodalma hatalomnövekedésének köszönhetően olyan fokú sokféleségre és tarkaságra tesz szert, amely párját ritkítja az eszmék és a félelmek történetében. A régebbi monolatrikus és monoteista vallások valóságától bizonyára nem volt idegen a rettegés didaktikus, terapeutikus és fenségpolitikai használata. Ám csak a gonosznak a keresztény teológiában való felbukkanása óta beszélhetünk a vallás és a terror közös történetéről.

Haraglerakatok és pokoli tárolók: a végső elraktározás metafizikájáról

Ezeket a kiollózott pszichohistorikus metszeteket a haragvó Istennel kapcsolatos keresztény doktrínák, valamint az ezeknek megfelelő haragvó ördögalakok rövid összefoglalásával szeretném zárni. Mint azt korábban jeleztük már, mindkettő a szeleukida-korszak apokaliptikus jóslatában vette kezdetét, amikor az asszideusok körében nyomatékkal fogalmazódott meg a közvetlenül előttünk álló világvége drámai koncepciója. Ezen új vallási archetípus megteremtődésének feltételét

a hit mélyreható individualizálódása képezte. Ez a hangsúlyeltolódás azon politikai és társadalmi látóhatár előtt rajzolódott ki, amelyben a legapróbb jelei sem mutatkoztak a dolgok jobbra fordulásának.

Az apokaliptikus jóslat a világfeladás vallásos formája, amely csak olyan helyzetben alakulhatott ki, amelyben az egyes emberek és csoportjaik a fölébük magasodó hatalmak közt zajló hatalmi harc tehetetlen nézőiként érezhették magukat. Jó indokokat lehet felsorakoztatni ama tézis mellett, hogy a néző ókori feltalálása a zsidó apokaliptikus jóslattal zárult le. Bár a görögök teremtették meg a színházat és a stadiont, melyekhez a rómaiak az arénában zajló véres harci játékokat fűzték hozzá, mégiscsak a züllött világ végjátékával szembeni apokaliptikus tartaléknak köszönhetően bontakozhatott ki a szemlélés egy olyan módja, amely messze túlmutat a művészi-kultikus, vagy a sportnak és a kegyetlenségnek szentelt színjátékokon való jelenléten.

Az apokalipszis képviselői a szókratészinél mélyebbre ható iróniát munkálnak ki. Úgy vélik, hogy egyetértenek egy olyan Istennel, akinek más tervei vannak a világgal, mint azt ennek a világnak a gyermekei hinni szeretnék. Ehhez az iróniához tartozik az érvényben lévő értékek elutasítása is. Az apokaliptikus érzületből következik az is, hogy felhagynak mindennemű spirituális beruházással „ebbe a világba”[25] (miközben a politikai apokalipszis képviselői, valamint az anarchista millenarisztikus mozgalmárok, akikről lentebb lesz majd szó, az aktív rosszabbításnak szentelik magukat). Mi-után a hívő kivonta érzelmi-indulati betéteit a világból,

25 Az „evilág“ (illetve „ezen élet“) fordulat metafizikai implikációihoz vö. Peter Sloterdijk: „Ist die Welt verneinbar? Über den Geist Indiens und die abendländische Gnosis”, in: uő: *Weltfremdheit*. Frankfurt 1993., különösen a »Fingerspitzengedanken« c. első szakaszt, 220–233. o.

átengedi azokat e világ vélhetően feltartóztathatatlan folyásának, a hamarosan bekövetkező vég eljövetelének. Ha valaki egy ilyen eseménysor részese lesz, különös fajta színház látogatójává válik. Az összes lehetséges színdarab közül a világvége az, amely esetében nem szükséges, hogy kedvezményes helyért törjük magunkat. Ha a végidőben születtünk és ha tudjuk is, hogy erről az időről van szó, ez elegendő ahhoz, hogy az első sorban üljünk le. Aki ott foglal helyet, biztos lehet abban, hogy birodalom-, kozmosz- és ontológiaellenes neheztelése tekintetében megtalálja számítását – hacsak a darab nem a nézők elvárásainak megfelelően alakul.

Az apokalipszis képviselőinek reménye azon az egyszerű és túláradó feltételezésen alapul, hogy hamarosan, vagy ha egy kicsivel később is, de mindenképpen még életükben, átélhetik „ennek a világnak" a pusztulását. Intelligenciájukat az a feladat edzi, hogy kibetűzzék azokat a jeleket, amelyek a hőn óhajtott vész beköszöntét jelzik előre. Ebből a diszpozícióból jön létre a végidőt diagnosztizáló gondolkodás, amely a dolgokat jelekké, a jeleket pedig előjelzésekké alakítja át. Ez képezi minden „kritikai elmélet" mátrixát. Az apokalipszis képviselőinek életérzését a közeli végre való lázas várakozás, valamint azok boldog kialvatlansága uralja, akik a világ számára a pusztulást, míg saját maguk részére a megkímélődést álmodják meg. Ezért van az, hogy az apokalipszis hívei csaknem minden földi baj fölött elnézhetnek, csak egy dolog fölött nem: hogy a világ nem engedelmeskedik ama rendeltetésének, hogy elpusztuljon. Ami vonakodik elpusztulni, azt egy napon a „fennálló"-nak nevezik majd. A világ bűne az, hogy fenntartja magát. Ezért lehet a következő nézet a beavatottak közös jelszava: „Hogy ez így megy tovább, az maga a katasztrófa."

Ha az apokaliptikus jóslat meghiúsul, akkor át kell keltezni Isten birodalma beköszöntének várható idejét. És ellenállhatatlanul meghiúsul, ha a harag bejelentett napja túlságosan sokáig várat magára. Ebben az esetben a világgal szemben tanúsított bosszúálló türelmetlenség és az azzal kapcsolatos remény, „ami másképp lenne", arra kényszerülne, hogy az apokalipszis utáni időkre kompromisszumot kössön a „fennállóval". Amint intézkedéseket foganatosítanak ennek a megszervezésére, beköszönt a kereszténység korszaka. Ezért kellene minden, a kereszténység történetébe való bevezetés fölött a *When apocalypticism fails* [Amikor az apokaliptikus jóslatok meghiúsulnak] címsornak állnia. Ebből a fejezetből az derülne ki, hogy miért párhuzamos, egymást értelmező jelenség a kereszténység és a gnózis annyiban, amennyiben sajátlagos következtetéseiket mindketten az afölött érzett bosszúságból vonták le, hogy a világ (miért is nem egyszerűen: a Római Birodalom?) a vég eljövetelében örömüket lelő partizánok kapkodása ellenére ellenállónak bizonyult a pusztulással szemben.

Az eddig elmondottak háttere előtt válik érthetővé, hogy a kereszténység kezdetben miért lépett fel azzal a merész igénnyel, hogy feloldja a fennmaradó idő és az isteni harag heveny apokaliptikus konstellációját. Eleinte a jézusi tanok kihirdetését is az az előfeltevés hatotta át, hogy fogytán van Istennek a világgal szemben tanúsított türelme. Ezért hangzott el az üzenet, hogy közeleg az isteni ítélet, melynek pontos idejét azonban még homály fedi. A feltételezést, mely szerint a leszámolás napján az emberiség nagy része menthetetlennek bizonyul majd, egyetlen olyan személy sem vonja kétségbe, akit a végidők láza tart fogva. Keresztelő János éppoly kevéssé, mint maga Jézus, de főként nem a keresztény apokalipszis szerzője, János. (E tekintetben a rettegés későbbi atyja, Aurelius Augustinus korántsem tekinthető az eredendően

jóindulatú tanhoz fűzött kellemetlen kiegészítések feltalálójának; ő csak az alapító dokumentumok legfigyelmesebb és legkíméletlenebb értelmezője.) S ha közel van már a Menynyek Birodalma, akkor még közelebb a katasztrófa, amelynek bekövetkeztén keresztül az előbbi megalapítja jelenvalóságát. Ettől a pillanattól kezdve a „jelen" szó nem mondható ki félelem és reszketés nélkül. A Messiás kivégzését követően a megmentő katasztrófa a megalázott Jézus teljes méltóságában való visszatérésével azonosul. Így lehetett keresztény premisszák felől tovább élezni a haragvó Istenről szóló tézist. Krisztus maga pedig a kard elhozójaként ül majd törvényt az utolsó napon.

Ha a szent történet alakjaival kapcsolatban szabadna olyan kategóriákat alkalmaznunk, mint az eredetiség, akkor ezt annak a jézusi újításnak kellene odaítélnünk, amely alapján bekövetkezett Isten országának szellemi átkeltezése és újracímzése. Történt ez azzal a döntően újszerű üzenettel, hogy az Ország, melynek eljövetelét sóvárogjuk, valójában mostantól fogva elérkezettnek tekinthető; hogy valósága mostantól fogva megtalálható „bennünk" és „közöttünk", továbbá hogy fennmarad *és ugyanakkor* fel is oldódik a küszöbön álló vég kiváltotta apokaliptikus feszültség, s így az időpont kérdése másodrangúvá válhat, ahogy az a Jézust követő második, harmadik és későbbi nemzedékeknél ténylegesen meg is történt. Ezen eredeti fordulat révén vált lehetővé előbb a jézusi közösség, majd a páli misszionárius hálózat és végül a keresztény egyház. Mindhárom ugyanannak a gondolkodási alakzatnak a változatait képezi, melynek térbeli kiterjesztése a következő tétel kimondásához vezet: „Az új világ máris teret hasított ki magának a régi világ keretei között." Az idő nézőpontjáról megfogalmazva ez így hangzik: „Az eljövendő világ már jelen van az aktuálisan létező világban."

Azt, hogy a régi világ teljes egészében megérdemli felbomlását és pusztulását, az egyház szakrális establishmentté történő konszolidálása ellenére sem szabad egyetlen pillanatra sem szem elől tévesztenünk. E tekintetben a kereszténység, mint az apokaliptikus jóslat és a messianisztikus beteljesülés-tan közti kompromisszumos képződmény nem jelent mást, mint hosszas készülődést a forradalomra. A jelen idejű és az ádventi motívumok összekapcsolódása következtében kiszámíthatatlan következményekkel hatja át egymást a jelenvalóság és a távolság, illetőleg a jelen és a jövő. Ha szabad így fogalmaznunk, azóta ezen elképzelések hatókörében a dolgok menetére az ádventi jelenidejűség időalakja nyomja rá a bélyegét. Semmi sem következhet be, ami bizonyos módon ne lenne már jelen. És semmi sincs jelen, ami bizonyos módon ne következhetne el a jövőben.

Ugyanakkor a keresztényeknek magas árat kellett fizetniük a türelem és a türelmetlenség, illetőleg a szeretet és a harag közt kialakított kompromisszumért. Ennek teljes összegéről csak az alkothat fogalmat magának, aki átlátja a két „állam" közötti keresztény hasadás következményeit, melyeket Augustinus óta egyfelől az Istennel alkotott közösség, másfelől pedig az e világi birodalmak komplexumai mentén különböztetnek meg. A költségek a szó szoros értelmében számszerűsíthetetlenek, mivel évezredek óta az ellenség számlájára folynak be. Az „egyházi adó" fogalma ezekre a teljesítményekre tekintettel kísérteties jelentésre tesz szert. Ugyanis nem pusztán a szekularizált csoportok gazdasági ráfordításait jelöli az eklézsia párhuzamos társadalma számára, hanem még inkább azokat a lelki megterheléseket, amelyek árán az egyház és transzcendens háttérvilága megvásárolható volt. Ebben az összefüggésben a világgazdaság történetének legköltségesebb átalakítási teljesítményéről beszélhetünk.

Tegyük láthatóvá a művelet sémáját! Az apokalipszis utáni kereszténység egyházként úgy biztosította túlélését, hogy túlélése miliőjét, a világot, ill. a *saeculum* [korszak] egészét elértéktelenedési folyamatnak vetette alá. Annak érdekében, hogy Isten az egyház ellenvilágában birtokon belül kerülhessen, az elsődleges világot egy arra illetékes démonnak – a diabolusnak – kellett átengednie, akit a keresztény protokoll – mint láttuk – korrekt módon a földi világ fejedelmének szólít. A világi világ Augustinus által aláírt elárulásában az apokaliptikus jóslat, a gnózis és a dualizmus motívumai roppantul káros komplexummá kapcsolódnak össze. Amidőn Voltaire egy napon azt mondhatta, hogy az emberiség története egyet jelent a pokolról készült krónikákból vett kivonatokkal, akkor erre az elegáns következtetésre a világ keresztény feláldozásának következményei (vagy legalábbis ezek mellékhatásai) alapján jutott.

A bennünket érdeklő összefüggésben nem volna helyénvaló a pokolra vonatkozó elképzelések történetének részletekbe menő bemutatása. A keresztény alvilág képeinek bonyolult szövevényében itt csak annak a ténynek van jelentősége, hogy a pokol fokozatos intézményesülése bontakoztatta ki az Augustinus és Michelangelo közt húzódó hosszú évezred során a transzcendens haragarchívum kiteljesedését. Az elhaltak felvétele ebbe a nagyszabású gyűjteménybe metafizikai szükségszerűséggel következik be. Senki sem hunyhat el többé a jövőben anélkül, hogy ne vetnék alá azt, ami megmaradt belőle, egy a megőrzés feltételeire irányuló célirányos vizsgálatnak. A lokalitások – amint azt Dante olvasói jól tudják – három kategória alá esnek, nevezetesen a pokol, a purgatórium és a paradicsom elemeire, s az oda érkezők beutalása az őket megillető szekcióba a legfelsőbb bírói kiválogatás eredménye. Mindhárom részleg tekintetében az archívumjelleg

képezi a közös nevezőt. Míg a pokol és a paradicsom olyan statikus archívumok, amelyekben a harag, illetőleg az üdvösség örök jelenvalósága a meghatározó, addig a purgatórium olyan dinamikus, köztes birodalmat alkot, amelyben a közepesen súlyos vétkeket elkövetett bűnösök széles csoportjai (a hét főbűnnek megfelelően) egy hétfázisú tisztító hatású kínzássorozaton esnek át, hogy végül megnyíljon számukra a Paradicsom kapuja.

Miért visz tévútra a kutatás, mely Isten haragjának okaira irányul? – Keresztény tévkövetkeztetések

Nem meglepő tehát, ha az Isten haragjára vonatkozó, az Újtestamentum által átkódolt tantétel már az első keresztény közösségek idején is kiegészítő magyarázatokra szorult. Mivel a kereszténység legkorábbi hirdetési brosúráiban az ellenségszeretet, a megbocsátás, a bosszúállásról való lemondás és a szívbéli befogadás vallásaként mutatkozott be, a barátságos kihirdetés és a dühödt eszkatológia közt feszülő ellentmondás hamarosan zavarodottságot váltott ki. Az apokaliptikus fenyegetéseket tartalmazó beszédek elsőrangú helye Jézus autentikus mondásainak gyűjteményében elkerülhetetlenné tette a konfliktus kirobbanását. Még ha nem is osztjuk Oswald Spengler azon véleményét, hogy a fenyegetést megfogalmazó Jézus szavai adják vissza a leghitelesebben eredeti hangütését,[26] akkor sem vitatható, hogy az apokaliptikus őrjöngés beszédeinek jellegzetes hangulatot kölcsönöz.

26 Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte.* München 1972. 818. sk. o. (Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya.* Budapest 2011. 714. o. [lábjegyzetben].)

Nem véletlen, hogy már az új mozgalom legrégebbi teológiai okirataiban, tudniillik a páli levelekben is kitérnek erre a zavarodottságra. A harag későbbi magyarázói is, mindenekelőtt Tertullianus és Lactantius, annak a feladatnak szentelik magukat, hogy Isten *thümoszát*, illetőleg *orgé*ját összeegyeztethetővé tegyék a legmagasabb rendű lény egyéb tulajdonságaival. Három fonal húzódik keresztül a szükséges magyarázatokon. Olyan fonalak, amelyeket – a szerzők vélekedése szerint – csak következetesen le kell gombolyítani ahhoz, hogy tisztán láthassuk, hogy a keresztény Isten miért nem csak lehetőség szerint képes a haragra, hanem aktuálisan haragudnia is kell. A fonalak mindegyike egy-egy teológiai alapfogalomnak feleltethető meg. Az első az isteni mindenhatóság implikációit, a második az isteni igazságosságot, míg a harmadik az isteni szeretetet göngyölíti fel. Ha a teológusok elképzeléseinek megfelelően történne minden, akkor minden egyes fonalszálból kielégítő biztonsággal következne, hogy miért nem lehet gondolatilag eltüntetni a haragot Isten tulajdonságainak spektrumából.

Valójában azonban az isteni harag szükségszerűsége nem fogalmazható meg következetesen a teológián belül. Ugyanis – s ezzel a negatív teológia kezdettől fogva tisztában volt – a harag korántsem adódik Isten „tulajdonságaiból", amelyekről amúgy is mindig csak nem sajátlagos és analogikus módon lehetett beszélni. Amit a harag-tézis valójában teljesít, azt kizárólag olyan funkcionális elemzés tárhatja fel, amely metateológiai nézőszögből vagy a pszichopolitológia nyelvén volna keresztülvihető. Isten haragjának krisztianizálásával valójában az elhalasztott emberi impulzusok és a visszafogott bosszúállási tervezetek tárolására szolgáló transzcendens bank felállítása történik meg, melynek globális formatervezése kívül esik a banki munkatársak elképzeléseinek látóhatárán. Sőt mi több: meglehet, hogy az alkalmazottak fel sem fogják a bank működésmódját, mivel ezek a túlvilágra irányuló visszafizetési üzletek csak kellő naivitással működtethetők. A bank olyan beszédaktusok formájában intézi ügyleteit, amelyek egyaránt hangsúlyt fektetnek az isteni harag létezésére, és annak az indokaira, hogy miért is vegyük azt komolyan. Az efféle aktusokat *bona fide* [itt: meggyőződésből] kell végrehajtani, máskülönben nem tudják kifejteni kívánt fenyegető hatásukat. Esetükben a dolog eltúlzása a dologhoz magához tartozik, miközben akár csak egy szemernyi irónia is végzetes lenne a fenyegető hatás szempontjából. Az isteni haragról szóló beszédek a lélekgondozás terén nyomatékos prédikációk, míg teológiai szempontból dogmatikus viták alakjában mutatkoznak meg. Az utóbbiak segítségével igyekeznek igazolni a katolikus ontológia azon tantételét, mely szerint a valóságosan létező pokol olyan szükségszerű és nélkülözhetetlen intézmény, amely gondolatilag semmilyen körülmények között sem vonható ki a valóságos dolgok állományának teljességéből. E tekintetben a pokol és a teremtés terve között még szorosabb kapcsolat áll fönn, mint a Banco Ambrosiano és a Vatikán között.

A teológiai haraglevezetések esetében mindvégig olyan látszólagos érvekről van szó, melyeknek kizárólag lélektörténeti jelentőségük van, miközben csak a dogmák funkcionalista elemzésének fényében válnak érthetővé még akkor is, ha némelyiket közülük még a 20. században is újrafogalmazzák, és a teológiai szofisztika legújabb álláspontjaként vezetik elő azokat. Az ilyen megtört nézőpontok felől szemlélve persze még mindig tanulságosak, mivel bepillantást engednek a történeti antropológia sötétebb zónáiba – nevezetesen a *homo hierarchicus* [alá-, ill. fölérendeltségi viszonyok között élő ember] világteremtésének módozataiba –, a szabad aka-

ratból választott szolgaság lélektanába, az ontológiai mazochizmus mentális dinamikájába, a neheztelés gazdálkodásába, valamint a haragmegőrzés általános kultúraökológiai feltételeibe.

Csakis a hit nyújt menedéket az isteni mindenhatóságból, igazságosságból és szeretetéből levezetett harag három sztereotip formája számára, miközben a logikai felülvizsgálat szabad terepén hamar összeomlanak. Már a harag-predikátummal kapcsolatos keresztény zavarodottság legrégebbi okirata is az alapok törékenységéről árulkodik. Ismeretes, hogy Pál apostol *Rómabeliekhez írt levelé*nek 9. fejezetében írta le az első keresztény szavakat Isten haragjának megvédelmezésére, mégpedig egy kellemetlen felfedezés alkalmával, amelyre épp hogy rájöttek, fatális implikációi okán máris el kellett fedni. Azt tudniillik, hogy a mindenhatóság és az igazságosság isteni tulajdonságai nem egyeztethetők össze egymással.

Erre a veszélyes összeférhetetlenségre abban a pillanatban leszünk figyelmesek, amint Isten végtelen képességeinek fogalmát annak ontológiai implikációira való tekintettel vizsgáljuk felül. Ennek során megmutatkozik, hogy az abszolút hatalom a szabad tételezések (emberi nézőszögből: az önkényes döntések) olyan többletét hozza létre, amelyek nem vezethetők vissza racionális és általános helyeslést kiváltó kritériumokra – máskülönben Isten csak a fogalom titkára volna, melyet az emberi ész kialakíthat róla. Következésképpen Isten szabad mindenhatósága a világ sokkal több – végtelenül sok – tényállásért felelős, mint az az igazságosság elvével lefedhető volna. Az ezzel kapcsolatos példák átszövik az Ótestamentumot éppúgy, mint az apologetikus irodalmat. Isten valóban Jákobot szereti és Ézsaura árasztja ki gyűlöletét. S ha a források megbízhatóak, akkor Izraelt részesíti előnyben és elveti Egyiptomot, amikor megkeményíti a fáraó szívét.

Magától értetődő, hogy minden egyes esetben másként is cselekedhetett volna, csakhogy azt akarta, amit. De miért?

Az egyetlen helyes válasz (Pálnál és a számtalan őt ismételgetőnél) így hangzik: a Mindenható tételezéseire nézvést nem szabad a miértre rákérdezni. Ki vagy te, ember, hogy Istennel akarsz vitába szállni? Világkép-architektonikai szempontból Isten ugyanazt a helyet tölti be, mint amit a funkcionalisták az esetlegesség alapjának neveznek: náluk itt érnek véget a bármennyire is messze ható logikai visszavezetések. Az intellektus meglelheti nyugalmát abban a végső tájékoztatásban, mely szerint Isten akarata és a véletlen egybeesik a végtelenben. Itt újra találkozhatunk a diszkrimináció fentebb említett titkával, melyet a teológusok hangjukat lehalkítva *mysterium iniquitatis*-nak [igazságtalanság titka] neveznek. Mindenhatóságról valójában csak akkor beszélhetünk, ha teljes körű diszkrimináció- és kedvezésmentességben nyilvánul meg. Ha ez aktuálissá válik, akkor hatályon kívül helyeződnek az ügyfeleknek az igazságossággal és az azonos bánásmóddal kapcsolatos elvárásai. A mindenhatóság méltánytalanságot jelent az abszolútumban.

Pál tökéletesen tisztában van témájának implikációival. Ezért észlel veszélyt Isten másik nélkülözhetetlen attribútuma – tudniillik az igazságosság – tekintetében. Mivel Isten nem lehet igazságtalan, ezért el kell ismernünk, hogy mindenhatósága olykor elfedi az igazságosságát. Ezért írja Pál a Rómabeliekhez intézett levelének 9. fejezetében az áthagyományozott igazságról, mely szerint maga Isten keményítette meg *(obdurare)* a fáraó szívét:

„19. Mondod azért nékem: Miért fedd hát engem? Hiszen az ő akaratának kicsoda áll ellene? 20. Sőt inkább kicsoda vagy te óh ember, hogy versengsz az Istennel? Avagy mondja-é a készítmény a készítőnek: Miért csináltál engem

így? 21. Avagy nincsen-é a fazekasnak hatalma az agyagon, hogy ugyanazon gyuradékból némely edényt tisztességre, némelyt pedig becstelenségre csinàljon? 22. Ha pedig az Isten az ő haragját megmutatni és hatalmát megismertetni kívánván, nagy békességes tűréssel elszenvedte a harag edényeit, melyek veszedelemre készíttettek. 23. És hogy megismertesse az ő dicsőségének gazdagságát az irgalom edényein, melyeket eleve elkészített a dicsőségre, mit szólhatsz ellene?"

A kettős játék nyilvánvaló: az apostolnak szüksége van a Teremtő mindenhatóságára ahhoz, hogy megmagyarázhassa az emberekkel való egyenlőtlen bánásmódot, miközben – hogy tompíthassa e mindenhatóság elviselhetetlenségét – igyekeznie kell kidomborítani Isten igazságosságát és szeretetét. Ezért aztán érthető, hogy ez az ingadozás megoldatlanul hagyja az isteni harag okára irányuló magyarázatot. Ha ugyanis számtalanul sok embert a harag edényeiül teremtettek, akkor ez logikailag csak azzal a következtetéssel igazolható, hogy a harag megelőzi indítékait vagy okait. Isten már annak puszta gondolatára is dühbe gurul, hogy a még létre sem hozott teremtményei egyike egy napon megtagadja majd tőle a tiszteletet. Mindazonáltal a tiszteletlenség efféle edényeit azért teremti meg, hogy majd kimutathassa velük szemben igazságos haragját. S aki még ezek után azt kérdezné, hogy miképp érlelődik meg a harag a makacs bűnössel szemben, mielőtt még a bűnre eleve elrendelt bűnös életre kelt volna, annak meg kellene vizsgálnia, hogy vajon ő maga is nem széttörésre elrendelt edény-e. A rejtvény feloldása a Rómabeliekhez írt levél szóhasználatából olvasható ki, mindenekelőtt a 9. rész 22. és 23. verséből. Ezeken a szöveghelyeken nagy nyomatékkal van szó egyrészt Isten „dicsőségéről" *(potentia, divitias gloriae)*, másrészt az arra irányuló akaratáról, hogy „megismertesse" *(notam facere)* és „megmutassa" *(ostendere)*

saját hatalmát és nagyszerűségét. E fordulatokat szó szerint kell értenünk. A haraggal kapcsolatos isteni ügylet ezek szerint annak szükségszerűségén alapul, hogy a haragvás képességét a lehető leghevesebben tegye közszemlére. Ez a képesség mélyszerkezetét tekintve „tüntető" jellegű, azaz csak hatalmi performance-ként, illetőleg hírnév- és dicsőség-demonstrációként indítható el és tartható működésben. A harag szemlélése ugyanakkor arra ítéltetett, hogy előzetes műsorszámként szerepeljen a mindig elhalasztott főműsor előtt. Ez illik a fenyegetés gesztusának egyik szempontjához, amely a harag profán megnyilvánulásaiból is csak ritkán hiányzik: az aktuálisan kitombolt harag annak bejelentésére hajlik, hogy a helyzet még tovább romlik majd. Önmagában véve a harag kimutatásra és hatásgyakorlásra rendelt indulat, mégpedig egészen állati szintű kifejezésre juttatásától kezdve, amit egyébiránt Seneca is hangsúlyoz a *De ira* [A haragról] lapjain, amidőn a fizikai haragszimptómák elfojthatatlanságáról tesz említést. A megnyilvánulási ösztöne elébe emelt minden korlátozás a haragenergiák eltolódásához vezet.

Az előttünk álló esetben az emberi szintről az isteni szintre történő eltolódás tanúi lehetünk. Abban a mértékben, ahogyan a keresztények belsővé teszik a rájuk kiszabott harag- és bosszútilalmat, szenvedélyes érdeklődés ébred bennük Isten haragképességével kapcsolatban. Belátják, hogy a haragvás olyan előjog, amelyről az Egyedül Haragvó javára mondtak le. Azonosulásuk Isten dicsőségével annál intenzívebb, minél erőteljesebben lepleződik majd le a harag napján. A keresztények nem tudják elég hevesnek elképzelni a Legmagasztosabb Lény haragvását, mivel nekik maguknak csak a *dies irae* [harag napja, Isten haragjának napja] idején dobhatják sutba a velük szemben támasztott haragtilalmat, hogy a végső színjáték alkalmával csordultig betelhessenek a látottakkal.

Az utolsó ítéletről szőtt elképzelések nem véletlenül váltak a keresztény képzelőerő mintaadó diszciplínájává.

Az isteni harag másik két levezetése az igazságosságból és a szeretetből hasonlóképpen igen hamar ellentmondásokhoz és pusztító hatású, körben forgó érvelésekhez vezetnek. Az, hogy az isteni harag nem vezethető le az igazságosságból, a mértékletesség elvére történő egyszerű hivatkozásból is kiderül, amely elv szabályzó eszmeként van fölé rendelve az igazságos és a mértékletes területének: a véges bűn soha nem vonhat maga után végtelen büntetést. Mivel azonban épp ilyen büntetéseket helyeznek kilátásba, ezért Isten titokzatos igazságtalanságát (tehát még egyszer: mindenhatóságát) állítják előtérbe igazságosságának szemléltetésére. Az érv zátonyra futása nyilvánvaló. Ebben az esetben is kizárólag a performativitásra való átmenet tehető felelőssé annak szempontjából, hogy az érv a harag teológiájára van kiélezve. És valóban: semmi sem gyakorolhat mélyebb benyomást az emberre, mint az Isten által okozandó *terrores*-re [rettegést kiváltó dolgok] vonatkozó elképzelések – s ezek az elképzelések haladéktalanul jelentkeznek is, amint az elviselhetetlen gyötrelmekre vonatkozó elgondolásokat az örökkévalóság eszméjével kapcsolják össze. A harag, melyet az igazságosságból következő minőségként igyekeznek bemutatni, valójában fenségpolitikai logikának engedelmeskedik. Ez a logika a kegyetlenség elképzelt színházában testesül meg, amely az örökkévalóságig húzza el azt, ami a valós időben egyetlen másodpercig sem volna elviselhető. Innen jön a tűz kimagasló jelentősége a *terror perpetuus* [örökké tartó rettegés] számára. Az a már a korai keresztények számára is magától értetődő pszichopolitikai szükségszerűség, hogy Istent haragképességének tetőpontján mutassák be – amit időről időre teológiai érvekbe is csomagoltak – a legnyíltabban vélhetően a jelentős, vitázó kedvű Tertullianusnál találjuk meg, aki nem erőltetett magára gátlásokat a tekintetben, hogy a hívők számára a bosszúról való lemondás okán meghiúsult kielégülésükért a túlvilágon teljes körű elégtételt helyezzen kilátásba. Erről hamarosan többet is megtudhatunk.

Hátra van még az isteni harag levezetése a szeretetből. Ebből az összekapcsolásból is csak az érv zátonyra futásának módjai érdekesek, mivel a teljes tartományban illetékes neheztelés-dinamika itt egészen különös világossággal ötlik a szemünkbe. Lactantius óta a haragteoréma apologétái az isteni szeretetből azt a következtetést vonták le, hogy az Úr nem közömbös az emberek viselkedése iránt. Ebből azután eljutottak Isten indulati-érzelmi élete bipolaritásának gondolatához. Eszerint ha Isten nem gyűlölné az istenteleneket és az igazságtalanokat, akkor nem szerethetné az istenfélőket és az igazságosakat. Ezért tehát Isten haragvó – s pontosan ezt kellett bizonyítani.

Aki nem akarja az idejét vesztegetni e tétel affektuspszichológiai naivitására, az az isteni haragnak a szeretetből való meghiúsult levezetését egy jóval igényesebb változatban is figyelemmel kísérheti, amely ráadásul csaknem kortársi próbálkozásnak számíthat. Hans Urs von Balthasar az isteni harag doktrínáját közvetlenül a legmagasabb szintű keresztény theologoumenonra – tudniillik az istenhármasság-tanra – aggasztja, amennyiben az embereknek a trinitárius szeretetkommunikáció iránti közönyét Isten becsületébe való belegázolásként értelmezi, melyre – állítólag – csak a harag jelenthet arányos választ. A Mindenható arra irányuló óhaja, hogy minden embert bevonjon szeretete közlésének körébe, először is nagyvonalúságának jeleként olvasandó. Elgondolkodtató azonban, hogy ezzel egy mágikus behatolási igény is

együtt jár, valamint hogy az azzal szemben tanúsított ellenállás azonmód ki is meríti az Istenhármasság gyalázásának tényállását. Mindebben egy alig elleplezett nemi vonatkozású mitológiai spekuláció húzódik meg, mely szerint egyedül Istent illeti meg a férfiasság, miközben a szent komédia minden más játszótársának női pozíciót kell betöltenie – hacsak vallási értelemben nem minősülnek frigidnek. A sértés fogalma világossá teszi, hogy a durva lactantiusi rendpolitikai naivitás miképpen adja át a helyét egy kifinomult erotodinamikus naivitás félig-meddig modern teopszichológiának.

Egyébiránt Balthasar, a 20. század thümotikus teológusainak legjelentékenyebbje, a hangsúlyt igen megfontoltan Isten becsületére helyezi. Ebből a fogalomból egyfelől a szerető Isten megsérthetősége következik az őt nem szerető vagy más értékekhez igazodó teremtmény által, ami valamelyest azért abszurdan hangzik. Másfelől olyannyira kiemeli az isteni „nárcizmus" és a dicsőségre törekvés dimenzióját, hogy a harag általunk képviselt funkcionalista elmélete is megtalálja benne a számítását. Balthasar szerint Istennek tartós nehézségei akadnak dicsőségének érvényesítésével, mivel annak kezdettől fogva okkult oldala is van. Hogy is igazolhatná a jelentéktelen a dicsőségest? E bonyodalom tekintetében ismét híd verhető az isteni harag pszichopolitikai értelmezésének irányába. Ezt a hidat a tehetetlenségből kinövő hatalom bemutatásának kényszere feszíti ki.

Összefoglalásképpen le kell szögezzük, hogy a haragvó Istenre vonatkozó tézisek területe – beleértve e harag kegyetlen eszkatologikus gondolati kiszínezéseit is – kizárólag a thümotikus gazdaság fényében rekonstruálható. Logikai értelemben vett reménytelenségük okán nem követjük most már tovább figyelemmel a haragvó Isten bibliai és skolasztikus indoklásait. Valójában ezekben a vitákban

az Isten címszó alatt csak az emberi haragmegtakarítások és a megfagyott bosszúvágyak lerakóhelyeit kell értenünk. A haragvó Isten nem más, mint a földi neheztelésekből fakadó követelések kezelője, melyeket vagy ő maga, vagy a neki alárendelt ördögi végrehajtó hatalom őriz meg, hogy egy későbbi leemelés számára rendelkezésre álljon. A követelések egyrészt olyan, kitörésükben meggátolt haragimpulzusokból keletkeznek, amelyek tevékeny kiélését külső körülmények akadályozták meg, másrészt olyan morális aktusokból, mint a bosszúállásról való lemondás vagy a megbocsátás. Ebben az összefüggésben Isten dicsősége kincstárnoki és valutaőrzői minőségében értett üzletképességének garanciájaként szolgál. S ha Istent a történelem uraként aposztrofálják, úgy csak azért, mivel a történelem az emlékezetnek pontosan azokat a funkcióit foglalja magában, melyek teljesítménye hiányában a haragkövetelések be- és kifizetésének szilárd összefüggése nem volna biztosítható.

A *dies irae* motívuma soha nem lett volna pszichohistorikus szempontból hatékony, ha az eljövendő nagy fizetésnapra vonatkozó elképzelés nem kapcsolódott volna logikailag szorosan a hosszú megtakarítási időszak kiegészítő képzetéhez. Sőt az, amit „történelemnek" neveznek, mérvadó koherenciakritériumát azáltal nyeri el, hogy azt a periódust jelöli, melynek során a haragmennyiségek és a bosszúintenzitások megőrzése állandó szinten tartja értéküket. A harag napját a haragmegtakarítás és a bosszúelraktározás kellően hosszú időszakainak kell megelőzniük. A történelem az íj kifeszítését jelenti az első befizetésektől az összes határidő lefutásáig. Addig szigorú inflációs tilalom van érvényben. Morálkritikai szempontból az infláció értékváltozást jelent, és pontosan azt kell kizárni.

Amilyen mértékben a történeti értelemben vett keresztények – amennyiben Nietzsche húsbavágó értelmezési aktusa helyesen írja le őket – valóban nem ritkán magas fokú neheztelés feszültségében élő emberek voltak, úgy minden értékváltozással szemben ellenérzéssel kellett viseltetniük, amelyek a történetileg felhalmozott haragköveteléseket elértékteleníthették a transzcendens bankban. Mivel azonban a teológusoknak realisztikus elképzeléseik voltak az értékképzetek változásával, valamint a harag- és bosszúimpulzusok elhalványodásával kapcsolatban, az inflációs veszélyt a büntetésnek az örökkévalóságba történő áthelyezésével egyenlítették ki. Azáltal, hogy minden nagyszabású pokolbeli büntetés örökre szól, biztosították, hogy ne kelljen elszenvedni a haragtömeg történetileg meghatározott elértéktelenedéséből származó veszteségeket. Arra is törekedtek, hogy a bosszú házának se kelljen veszteségeket elkönyvelnie. Ebben az összefüggésben válik a büntetések örökkévalóságára vonatkozó tanítás – amely egyébiránt a legsötétebb foltot jelenti egy megbékélést hirdető vallás mellényén – kiemelkedően motivált követelményként felfoghatóvá. Ahol a bűn felrovásának hosszú utat kell megtennie, ott nélkülözhetetlenné válik az örökkévalóságra való hivatkozás. Mind a jó, mind a gonosz dolgokra nézvést az örökkévalóság képez menedéket a neheztelés számára.

A purgatórium dicsérete

Becsületére legyen mondva a középkort követő időszak keresztény teológusainak, saját neheztelésen alapuló konstrukcióikat kezdték elviselhetetlennek érezni. Ennek következtében arra kényszerültek, hogy elgondolkozzanak haragteológiai kirohanásaik enyhítésén. Ez a törekvés csapódott le a purgatórium kitalálásában. Valószínűleg nem vagyunk túl merészek, ha a 11. századtól kezdődően viharosan teret nyerő új keletű purgatórium-teológiát a keresztény gondolkodás voltaképpeni történelemalkotó újításaként jellemezzük. Vele nemcsak a neheztelés feldolgozásának korszakos szerkezetváltozása kezdődik el, hanem egyúttal az átmenetek új logikája is – beleértve a második típusú esélyek és a harmadik típusú helyszínek elméleteit is. Aki veszi magának a fáradságot ezeknek a nagyrészt elfeledett, habár jól rekonstruált jelenségeknek[27] a tanulmányozására, az a purgatóriumi folyamatlogika közvetítési formáiban meg fogja találni az előképét szinte mindannak, amit a 20. században – Merleau-Ponty homályos szófordulatával élve – „a dialektika kalandjának" neveztek.

A közbülső, harmadik helyszín létrehozásának szükséglete a pokol és a paradicsom között az elmondottak alapján szinte kézzelfogható. A korai középkor parasztjaival és szerzeteseivel ellentétben, akik számára a *humilitas* [alázatosság] második természetté vált, az újraalakuló városi polgárság vallási téren is olyan thümotikus követeléseknek adott hangot, amelyek nem voltak többé összeegyeztethetőek a kiválasztottság vagy a kárhozat közti alternatívának való alárendelés terrorjával. A kései középkor kezdetén újra virágzásnak indult európai városi kultúrák keresztény polgárai voltak az elsők azok közül, akik meggyőződtek az áthagyományozott eszkatológiák elfogadhatatlanságáról. Köreikben először az a szükséglet támadt, hogy élét vegyék a megütközést keltő bináris választásnak az üdvösség vagy az örök kárhozat között egy átmeneti alakzat közbeiktatásával. Ez már csak azért is egyre elkerülhetetlenebbé vált, mivel az eszkatologikus fenye-

27 Ebben az összefüggésben mindenekelőtt Jacques Le Goff munkái érdemelnek említést. Lásd: *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbilds im Mittelalter.* München 1991.

getések túlnyomórészt már nem a nem-keresztény címzettekhez – azaz a *gentes* tagjaihoz, a „pogányokhoz", a vallás szemszögéből idegenekhez és a „fortélyos zsidókhoz" szóltak –, hanem a krisztianizált Európa többé vagy kevésbé jámbor lakosaihoz.

Azt az ismeretet, hogy az egyházatyák korabeli eszkatológiája milyen keményen bánt az elvetésre méltónak ítélt nem keresztényekkel, egyebek mellett a karthágói Tertullianus (kb. 155–kb. 220) egyházatya polemikus írásaiból, nevezetesen *A látványosságokról* c. értekezéséből meríthetjük. Ez a következetes keresztény gondolkodásról kiállított, és a dogmatörténészek szemében inkább kínos bizonyítvány a tanubizonyság roppant jelentős értékével bír a haragfeldolgozás metafizikai stratégiáinak külsődleges értelmezése számára. A *De spectaculis*-ban az e világon gyakorolt lemondás és a túlvilágon várható elégtétel közti viszony egyenesen obszcén kitárulkozásban jelenik meg. Nietzsche és Scheler nem véletlenül hivatkoztak a nehezteléssel kapcsolatos elemzéseikben *expressis verbis* erre az írásra. Miután Tertullianus még egyszer felsorolja azokat az indokokat, amelyek miatt a keresztényeknek nincs keresnivalójuk a pogány előadásokon (mindenekelőtt azért nem, mert a színházak szerinte a démonok játszóterei), kendőzetlenül hozza szóba a földi abszcinencia fejében várható égi kompenzációkat. Tudatában van annak, hogy a római keresztények bizonyos fokú leszoktatásra szorulnak ahhoz, hogy lemondjanak a „játékaikról". A kocsiversenyek a cirkuszban, az obszcenitások a színházban, a felhízlalt atléták értelmetlen gyakorlatai a stadionban, mindenekelőtt azonban a magukkal ragadó kegyetlenkedések az arénában túlságosan is az örömtársadalmi hétköznapok részévé váltak ahhoz, hogy az ilyesféle előadásoktól való távolmaradás teljességgel magától értetődő volna. Tertullianus ugyanakkor

képes kárpótlást nyújtani a római színházaktól való távolmaradásért cserébe. Az e világi előadásokkal olyan isteni komédiát állít szembe, amely nemcsak a nézőkedvnek tesz eleget, hanem számításba veszi a kifejezett bosszúdemonstrációk általi istendicsőítés performatív jellegét is. Mi adja majd meg a mennyekben a megváltott lelkek számára a legmagasabb fokú elégtételt? Az, hogy egy különleges igazságszolgáltatás látványának szentelhetik majd magukat:

„XXX. S micsoda látványosság vár a legközelebbi jövőben: eljő az Úr, akiben immár nem lehet kételkedni, aki immár győzelmes és diadalmas! (…) S következnek még más látványosságok is: az ítéletnek ama végső és örökös napja (…) Milyen gazdag látványosság lesz ez! Mennyi ok a bámulatra, a nevetésre! Örvendezni és ujjongani fogok én ott, megannyi királynak a láttán (…) jajveszékelnek a sötétség fenekén! (…) És kit látok még? Ama bölcs filozófusokat, akik tanítványaikkal együtt hamvadnak el, pirulva előttük (…) Akkor lesz igazán érdemes meghallgatni a tragikus színészeket, mert saját szerencsétlenségüket harsányabban zengik; megnézni a táncosokat, mert a tűzben még hajlékonyabbak lesznek: megbámulni a kocsihajtót, mert egész testében áttüzesedik a lángoló szekéren (…) Bár meglehet, hogy nem is őket kívánom majd akkor látni, hanem inkább azokra fordítom majd soha ki nem elégülő tekintetemet, akik az Úr ellen dühöngtek. (…) Hol az a prétor vagy konzul, quaestor vagy pap, aki ha mégoly bőkezű is, ilyen látványosságokban, ilyen ujjongásokban részeltet téged? S mégis mindez valamilyen módon máris jelen van számunkra azáltal, hogy hitünk a képzelő szellem révén megjeleníti."[28]

28 Tertullian: *De spectaculis / Über die Spiele*. Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Karl-Wilhelm Weeber, Stuttgart 2002. 83-87. o. Magyarul: http://tinyurl.com/m8j5xgg.

Tertullianus kijelentése azért nyom nagy súllyal a latban, mivel abban korai stádiumban mutatkozik meg az apokalipszis utáni stílusjegyekkel rendelkező haragfeldolgozás folyamata, melynek során a belső cenzúra még nem avatkozott be az elképzelt rémségek által kiváltott és nyíltan kimutatott megelégedéssel szemben. Több, mint száz évvel később Lactantius egyházatya még egyszer megajándékozza magát azzal az örömmel, hogy *Az üldözők halálának fajtáiról* c. írásában a rómaiaknak a keresztényekkel szemben érvényesített politikájában elkövetett valóságos kegyetlenségein az eszkatologikus bosszú elképzelt kegyetlenségeivel tegyen túl. Mindkét szerző leplezetlenül a túlvilági bosszú színházhoz hasonlatos alapvonását emeli ki. A felfüggesztett harag hordozójának – mint ismeretes, Tertullianus a bosszúról való keresztényi lemondás[29] első teológusa is – a bosszúállást szemlélő nézőkedv határtalan kielégítését ígérik a másik világban az apokalipszis utáni „majd akkor, és mégis már most"-séma szigorú alkalmazása mellett.

Ennek az elrendezésnek a bosszúról való lemondás jogászi koncepciója szolgál alapul. Aki itt és ma távolságot tart a bosszútól, meg kell bíznia Istenben, mint a gonosztetteket elkönyvelő bosszúállóban. Annak, aki nem látogatja a földi világ felvillanyozó látványosságait, azt a túlvilágon egy még sokkal inkább magával ragadó látványosságban részeltetik majd. Az örökké tartó tortúrák szemlélése maradéktalanul kielégíti az apokaliptikusok vágyakozását a világ egyetlen látványossággá történő, teljes körű átalakítására. Elmélet és neheztelés így kerül egységbe egymással, miközben a tiszta szemlélődés a tiszta kárpótlás formáját ölti fel. A megváltottak nem csak Isten üdvözítő látványát élvezik, hanem részt vesznek a megsemmisített és megítélt világ végső megtekintésében is.

29 Vö. Nicholas Kwame Apetorgbor: *Tertullian. Die Rache Gottes und die Verpflichtung des Menschen zum Verzicht auf Rache. Die Bedeutung der Theologie Tertullians für das heutige afrikanische Christentum.* Hamburg 2004.

A purgatórium bevezetésével mozgásba lendül a keresztény haragmenedzsment, amelyet eladdig – mint megjegyeztük – a kárhozat, ill. az üdvözülés közti bináris döntés kezdetleges keménysége hatott át. Ezt a feltörést egy olyan logikai művelet tette lehetővé, melynek vakmerőségével kapcsolatban modern álláspontok felől nehéz fogalmat alkotnunk. Ahhoz, hogy a túlvilági tisztító helyszínt harmadik eszkatologikus tér gyanánt lehessen berendezni, szükség volt egy eljárási mozzanat bevezetésére az eladdig időtlennek és statikusnak elgondolt túlvilágba. Ezzel az újítással visszahozták az örökkévalóság közbülső szegmensét, és a földi létezés katartikus utójátékának színterévé változtatták. Így került az egzisztenciális idő mellé a purgatóriumi utójáték-idő. Egyenesen azt állíthatnók, hogy a purgatórium a későbbi úgynevezett történelem mátrixát és mintáját képezi. Ez a történelem olyan, egyes számban elgondolandó folyamategység, melynek menetében az emberiség globális közösségként konstituálódik, hogy lépésről lépésre megszabaduljon lokális múltjainak terhétől. És ha a túlvilágon tisztulás, változás, „fejlődés" megy még végbe, akkor a megtisztulás helyszíne rejtett formában történetivé válik. Amennyiben pedig az emberi történelem a megtisztulásra (vagy a haladásra) irányul, úgy rejtett módon purgatóriumszerű funkciókat vállal magára.

A régi európai világ vallásos haragfeldolgozásának történetében tett tanulmányi kirándulásunk befejezéseképpen utalni szeretnénk a fokozódó hasonlóságra a purgatóriumbeli praktikák és a formális kifizetési ügyletek között. E hasonlóság alapján szemléltethető, hogy a haragkincs-

képzésről szóló beszédet nem szabad pusztán metaforikus értelemben vennünk, továbbá hogy a haragtömegek átalakulása a kincsformából a bankok kezelte tőkeformává valamelyest szó szerint olvasható. Ismeretes, hogy a purgatórium feltalálása hamarosan életre hívta a túlvilági tisztító büntetésekre való előzetes befizetések átfogó rendszerét, amely a bűnbocsánattal való kereskedés néven vált ismertté. Ezeknek a tranzakcióknak köszönhetően a pápa és a bíborosok a kialakuló kapitalista pénzgazdálkodás legelső szerencsejátékosai közé számítottak. A lutheránus keresztények emlékezhetnek rá, hogy a reformátor Róma ellenes hevét – egyebek mellett – a pokol miatti félelemmel való üzletelés fonákságai szították fel, ami alátámasztotta azt az illúziót, hogy a túlvilági üdvösség az „indulgenciák" megvásárlásával biztosítható. Luther indulata autentikus és reakciós volt, amennyiben a hittel és a kegyelemmel kapcsolatban érzett pátoszát kérlelhetetlenül összekapcsolta a „vissza Isten megérdemelt haragjához" jelszavával (amely haragot ugyanakkor a kegyelem volt hivatva enyhíteni). A vagy-vagy partizánjaként megvetette a harmadik út modernségét, amelyre a katolikus egyház lépett az újfajta hitelrendszerrel. Ennek keretei közt a bocsánatos bűnök miatti alku tárgyát képező isteni harag mennyiségét előrefizetés útján lehetett csökkenteni. Olyan eljárás ez, amely nem csupán felszínesen emlékeztet a modern részletvásárlásra. Ebben a tekintetben a katolicizmus sokkal inkább megközelítette az újkor mammonizmusát, mint az a protestantizmus sokat idézett szellemének a kapitalizmussal kialakított kapcsolatában valaha is sikerült. Mindazonáltal el kell ismernünk, hogy a katolikus haragkincs-képzés és az első általános bosszúbank berendezkedése még nem használhatta ki az összes fontos banki funkciót, mivel a haragkincsek átalakítása teljes értékű, kölcsönözhető és befektethető tőkékké keresztény kilátások szerint még nem

volt lehetséges. Ezen a szinten a keresztény eszkatológia nem jutott túl egy takarékpénztár szerepkörén. A pénzügyi követelések beruházásokká történő átalakítása csak a 19. és a 20. század későbbi haragszervezeteinek sikerült.

A bűnbocsánat katolikus rendszerének modernsége abban az elfogulatlanságban mutatkozott meg, ahogyan leküzdötte a túlvilági és az e világi dolgok közt húzódó üzleti határokat. Egyúttal olyan eljárásokat hívott életre, amelyek lehetővé tették, hogy földi pénzeszközökkel transzcendens tartozásokat lehessen törleszteni. A 20. században az ateista katolikus Georges Bataille egy Általános Gazdaság létrehozásának szükségszerűségére emlékeztet majd, amely nem áll meg az áruk és áruk, a pénzeszközök és az áruk, valamint a pénzeszközök és más pénzeszközök közti forgalomnál, hanem – ismételten az e világi és a túlvilági dolgok határait meghaladva – az életnek a halállal fenntartott tranzakcióit is bevonja vizsgálódásai körébe.

Ezzel, a koramodern pénzgazdálkodásnak az eszkatologikus félelem által ösztönzött üzletelésére történő utalással befejezzük a régi európai haragmenedzsment vallásos forrásainál tett tanulmányi kirándulásunkat. A katakombákból való felemelkedésünk során nem mondhatjuk a pokolból viszszatérő Dantéval, hogy: *e quindi uscimmo a rivederle stelle.*[30] A modern időkbe való visszatérést követően mi borult eget látunk, melyen politikai viharfelhők vonulnak át. Csak egy helyütt tisztul ki az ég, ahol kelet felől szemünkbe ötlik a forradalmak vörös csillagának nyugtalan pislákolása a rövid huszadik század fölött.

30 Dante: *Isteni színjáték.* A pokol. 34. ének, 139. verssor: „és így jutottunk ki a csillagokhoz". (Babits Mihály fordítása.)

III. A THÜMOTIKUS FORRADALOM – A HARAG KOMMUNISTA VILÁGBANKJÁRÓL

Táncoltassátok csak meg a fejszét a kobakjukon!
Verjétek őket agyon, verjétek csak!
Brávó! A koponyahéj jó lesz hamutálnak
a bosszú a szertartásmester,
az éhség a rendező.
Szurony, forgótáras pisztoly, bomba …
Mozgás hát, előre!

Vlagyimir Majakovszkij: *150 millió*[1]

Az isteni harag eredetével, rendeltetésével és hatásmódjával kapcsolatos megfontolások egy olyan tényállásra hívták fel a figyelmünket, melyet csak ritkán vesznek figyelembe. Ez nem más, mint hogy létezik valamiféle olyan lázas derű, melyet egyedül csak az apokaliptikus elmélet vált ki belőlünk azzal a várakozással, hogy végül is minden másképp alakul majd,

1 A Sloterdijk által idézett részlet ebben a formában nem lelhető fel Majakovszkijnál, így az „idézetet" németből fordítjuk. *(A ford. és a lekt.)*

mint ahogy azt a jelenleg sikeresek elképzelik. Az apokalipszis nézőpontjára helyezkedő ember pillantása az állapotokat és történéseket a tarthatatlanul elaggott világ közeledő végére történő félreérthetetlen utalásokká alakítja át. Mivel azonban ennek a végnek a bekövetkeztét intenzíven sóvárogja, ezért még az idők legsötétebb jelei is evangéliumi töltést hordoznak magukban. Míg a görög elmélet azzal az elképzeléssel szerez derűs pillanatokat magának, hogy részesül az istenek időtlen világképéből, addig az apokaliptikus elmélet azzal az eszméjével kábítja magát, hogy mindaz, ami mostantól kezdve történik, az utolsó előadás részét képezi csupán.

Amikor Tertullianus a római színjátékokkal szemben előadott polémiáját követően a megváltottak szórakozásairól kezd beszélni, és azt kérdezi magától: „Min nevessek? Minek örvendezzem és ujjongjak, amikor látom, hogy megannyi király (...) együtt jajveszékel a sötétség fenekén?”[2] – úgy a kép és az affektus ezen összekapcsolásában a pozíciók azon megfordulásainak valóságos pszichopolitikai arca (vagy azok igazi arcainak egyike) mutatkozik meg, melyeket később forradalmaknak neveznek majd. A vallásos előjellel követelt totális fordulat túlnyúlik az e világ és a túlvilág közti határon, és nyomatékkal várja el az aktuális és a jövőben elfoglalt pozíciók szigorúan szimmetrikus felcserélését. Aki a forradalom fogalmát geometriai jelentése alapján szeretné értelmezni, érdeklődését ebben – és csakis ebben – a metafizikai manőverben élheti ki. Tertullianus nem hagy kétséget afelől, hogy az Isten mindenhatósága által előidézett végső fordulat a feje tetejére állítja az emberi létezés indulati-érzelmi mérlegét:

2 Tertullianus: *De spectaculis*, XXX. Magyarul: Uő.: *A látványosságokról*, ford. Rozsnyai Ervin, in: Az égi és földi szépről, szerk. Redl Károly, Budapest 1988, 65. (A fordítást a német idézet alapján módosítottam. – *A ford.*)

„Gyászoljunk *(lugeamus)* tehát, míg a pogányok örvendeznek, hogy örvendezhessünk *(gaudeamus)*, ha majd az ő gyászuk kezdődik, nehogy most velük örvendezvén osztoznunk kelljen majd gyászukban is.”[3]

A megfordítás szimmetriáját az istennél felhalmozott haragkövetelés szavatolja, melynek esedékessé válásával az utolsó ítélet napján végbemegy a szenvedések közti kozmikus méretű kiegyenlítődés. Szenvedj az időben és örvendj az örökkévalóságban; mert ha az időben leled meg gyönyöröd, akkor örök szenvedés jut osztályrészedül. A neheztelés kielégítését itt még a betöltött pozíciók jövőbeli felcserélésének megelőlegezése biztosítja.

Amikor nem elegendő már a forradalom

A később lezajlott valóságos forradalmakat csak eleinte mozgatják – más mozzanatok mellett – az előbbivel összehasonlítható minőségű szimmetria-fantazmagóriák. Aki valaha is komolyan gondolta, hogy az utolsókból lesznek az elsők, annak számára a megvalósított forradalom szigorú tanítómesternek bizonyul, aki gyakorta él a csalódáskeltés elnevezésű nevelési eszközzel. Restif de la Bretonne *Forradalmi éjszakák* című könyvében 1789. július 13. keltezéssel említést tesz a Saint Antoine külvárosából való rablók egy csoportjáról, arról a „rémséges csőcselékről”, akiknek a szájába a következő szavakat adja: „Ma felvirradt a gazdagok és a jómódúak utolsó napja. Holnap mi kerülünk sorra. Holnap mi alszunk a pihe-puha ágyaikban, és azok, akiknek az életét nagy kegyesen megkíméljük, a mi sötét lyukainkban húzhatják meg

3 Tertullianus: *De spectaculis*, XXVIII. Magyarul uo., 64.

magukat egészen addig, amíg csak tetszik."[4] Ám a történelmi tapasztalat néhány héten belül megmutatja majd, hogy a forradalom nem vezet a gazdagok és a szegények közti lakáscseréhez. Sor kerül persze egyes pozíciók más személyekkel történő betöltésére, egyes előnyös állások és vonzó hivatalok számának megsokszorozására, de soha nem következik be a fent és a lent megfordulása, mindenekelőtt pedig nem köszönt be az anyagi értelemben vett egyenlőség. A fordulat a lehető legkedvezőbb esetben is csupán kiszélesíti az elitfunkciók spektrumát úgy, hogy valamivel nagyobb számú várományos biztosíthatja a javadalmát. A személyzet és a szemantika változik, az aszimmetriák fennmaradnak. Vajon mindez elkerülhető vagy elkerülhetetlen? Mostantól fogva rendelkezésre áll a történelem, hogy ellenőrizhessük ezt az alternatívát.

Mivel az aszimmetria az egyenlőtlenség – és (egalitariánus premisszák mellett) az „igazságtalanság" – helyett álló műszó csupán, ezért az 1789-es francia forradalom óta minden revolúciót a csalódottság és a frusztráció hullámai kísérnek, melyekből a beletörődés és a tegnapi illúzióktól való cinikus elforduláson túlmenően újra és újra heveny és időszerű haragformációk is kialakulnak. Ez utóbbiakból jöttek létre a forradalmi dráma kibővített és mélyebbre hatoló újramegrendezésére irányuló, az adott korszakra jellemző aspirációk. A Bastille megrohamozását követő események óta Európa ideológia- és politikatörténetét a kiábrándultak várakozása

4 Restif de la Bretonne: *Revolutionäre Nächte in Paris*. Szerk.: Ernst Gerhards, Bréma 1989. 20. o. Az 1848. évi zavargások során hasonló jelszavakat lehetett hallani. Alexis de Tocqueville számol be egy szegény, fiatal mezőgazdasági munkásról, aki szolgálói állást talált egy párizsi családnál. Nos, a felkelés első napján, miközben a fiú felszolgálta a vacsorát, így szólt a háziakhoz: „Vasárnap (aznap csütörtököt írtunk) már mi fogunk csirkeszárnyat enni!"; mire az egyik cselédlány még rá is licitált: „És mi vesszük fel a szép selyemruhákat!" Alexis de Tocqueville: *Emlékképek 1848-ról*, ford. Ádám Péter, Budapest 2011, 219. o.

szövi át az igazi, valóságos és mindent magába szippantó forradalomra, amelynek állítólag utólag kell elégtételt szolgáltatnia a nagy horderejű napok által megcsaltaknak és hátrahagyottaknak. Innen válik érthetővé a korszakos mottó: *A harc tovább folytatódik!* – amely többé vagy kevésbé explicit formában minden ellenzéki mozgalomban tetten érhető az 1792. év radikálisaitól kezdve egészen Seattle, Genova és Davos altermondialistáiig. Miután 1789-ben a győzelmes harmadik rend kikaparta magának a gesztenyét, az akkori vesztesek – nevezetesen a burzsoázia lakomáiból kizárt negyedik rend szószólói is – némi élvezethez akarták juttatni magukat.

Azt a tényt, hogy a sokakat kizárták a jobb helyekről, általában nem az előnyökkel kecsegtető állások strukturális szűkösségének tulajdonították. Ehelyett inkább olyan érvelési stratégiát választottak, amely szerint az elnyomás, a kizsákmányolás és az elidegenedés komplexuma tehető felelőssé azért, hogy a jó állások nem mindenki számára elérhetőek. E gonosz hármas végleges legyűrésével olyan világot akartak teremteni, amelyből kiűzetett a szűkösség és az egyenlőtlenség kísértete. Először az emberiség történetében olyan színházat akartak létrehozni, ahol kizárólag első sorok vannak. A baloldal kétszáz éves hagyományában legtöbbször figyelmen kívül hagyták a tényt, hogy a társadalmi utópiák hajtóereje csak kisrészt származik az arra irányuló szándékból, hogy megszüntessék az uralkodó osztály előjogait. Mindazonáltal Saint-Just, az egalitarianizmus halálangyala azt tanította, hogy a földi hatalom a boldogtalanok kezében összpontosul. Vajon annak érdekében, hogy megfeleljünk az egyenlőség törvényének, a kisebbséget kitevő szerencséseket olyan szerencsétlenné kell-e tennünk, mint amilyenek a többséget alkotó nyomorultak? Nem lett volna-e tényleg egyszerűbb, ha a 20 millió franciából a szerencsés egy milliót nyo-

morba taszították volna, mintsem hogy felkeltsék az illúziót, hogy a nyomorult 19 milliót elégedett polgárokká lehet változtatni? Kezdettől fogva vonzóbbnak tűnt az emberek számára az a fantasztikus ötlet, hogy a szerencsések előjogait egalitariánus igényekké fogalmazzák át. Bízvást állíthatjuk, hogy ez a művelet képezi Franciaország eredeti hozzájárulását a 19. és a 20. század pszichopolitikájához. Ennek a műveletnek volt köszönhető, hogy a franciák a guillotine rémséges közjátéka után meg tudták menteni lelkeiket – habár ez csak a lázadás illúzióihoz való ragaszkodásuk árán sikerült nekik, amely azóta alig mulasztott el akár csak egyetlen alkalmat is arra, hogy előtérbe ne tolja magát. A forradalmi nemzet az utolsó percben egy lépésnyit visszahátrált attól a szakadéktól, melynek szélére a szerencsésekkel szembeni neheztelés csalogatta, és összeszedte a bátorságát ahhoz, hogy offenzíven gyakorolja a szerencsétleneknek kedvező nagyvonalúságot. A szerencsés boldogság demokratizálása képezi a modern szociálpolitika vezérmotívumát a Régi Világban, a korai szocialistáktól kezdve – „Igen, cukorrépát mindenkinek!" – a Rajna menti kapitalizmus újraelosztási áramlataiig.

Az „előrehaladó forradalom" illúziódinamikai implikációi láttán nem csodálkozhatunk azon, hogy a legerőteljesebb forradalmi impulzusok mindig azon aktivisták fölemelkedési szándékából sugároztak, akik úgy szóltak a tömegek helyett, hogy közben nem feledkeztek meg saját ambícióikról sem. Ezeknek a várományosoknak a gyengesége abban mutatkozott meg, hogy szándékosan semmibe vették azt az alapvető tényt, hogy a sikeres társadalmi átalakulás után is ritka – ráadásul harcok kereszttüzében áll – a jó állás. A realitástól való ezen eltekintésnek is megvan a maga módszere. Ha létezik vakfolt a forradalmár szemében, akkor ez abban a bevallatlan elvárásban ragadható meg, hogy meg lehet élni az ön-

maga által kiváltott változás gyümölcseiből. Mondhatjuk-e akkor, hogy a forradalmárok éppolyan karrieristák, mint az összes többi ember? Nyilván nagyon is azok, de nem minden megszorítás nélkül, mivel a forradalommal való üzletelés – legalábbis kezdetben – az önzetlenség törvénye alá tartozik – legalábbis olybá tűnik. Nem véletlenül találkozunk az erőszakos átalakítást előidéző legkíméletlenebb funkcionáriusokat felmagasztaló beszédekben azzal az állítással, hogy saját magukért nem hajtotta őket becsvágy.[5] Mindez természetesen csak annak a lehetőségét bizonyítja, hogy több vakfolt hozható fedésbe egymással. A miliő – akár forradalmi jellegű, akár nem – mindig szövetséget is jelent olyan tényállások figyelmen kívül hagyására, amelyek a miliőn kívül állók számára azonnal szembeötlőek. Ami eközben elhomályosul, az utólag mutatkozik meg az elbukott várományosok afölött érzett elkeseredettségében, hogy ellátatlanul maradnak, miközben mások felkapaszkodtak. Ekkor újra rázendítenek a panaszos nótára, hogy a forradalom megint csak felfalta gyermekeit. A visszahullók lelki rezdüléseinek köszönhetjük annak bizonyítékát, hogy a haragot a megújítható energiaforrások közé kell számítani.

Kísérteties földerülések

Ilyen körülmények között a vesztesek körében nélkülözhetetlenné válik a lélektani felfegyverkezés. A modernség politikai válságai során a vidámság szövetséget köt a zendüléssel, hogy megkönnyítse ez utóbbinak a dolgát. Azt ui., hogy időről-időre megújítsa azt az illúziót, hogy a fent és a lent a közeljövőben mégis csak helyet cserél. Az 1848. évi párizsi zavargások

5 Lazar Kaganovics esetéről lásd lentebb a 151. oldalt és a 150. számú lábjegyzetet!

szemtanúja – nem kisebb személyiségről van szó, mint Alexis de Tocqueville – *Emlékképei*ben elbeszél egy jelenetet, amely prófétikus jelentőséggel ruházta fel a megalázottak és megbántottak nevetését. Antonio Negri idézte fel ezt az epizódot azért, hogy Jacques Derridának a Marx emlegette kísértetekkel kapcsolatos, s Negri ízlése szerint túlságosan béketűrő – hogy azt ne mondjuk: fogatlan – fejtegetéseivel a forradalmi szellemjárás testesebb olvasatát szegezze szembe. A jelenet 1848 egyik júniusi napján játszódik, a *rive gauche*-on, Párizs 7. kerületének egy csinos lakásában, vacsoraidőben.

„A Tocqueville család egybegyűlt. Hirtelen azonban az esti csendet a Szajna jobb partja felől a burzsoázia ágyútüze veri fel, melyet a felkelt munkáslázadók ellen vetettek be. Az asztaltársaság megremeg, arcuk elsötétül. Ám a fiatal, nemrég Faubourg Saint-Antoine-ből érkezett szolgálólány, aki az asztalnál szervíroz, nem tud elnyomni egy mosolyt. Azonnali hatállyal elbocsátják. Vajon nem az-e a kommunizmus valódi kísértete, ami ebben a mosolyban megjelenik? Az a mosoly, amely a cárt, a pápát … és Tocqueville urat is megrémítette? Vajon nem az az örömteli ragyogás tükröződik-e rajta, ami a felszabadítás kísértetének a sajátja?”[6]

A derűnek ez a jele teljesen más fajtából való, mint az az erőltetett nevetés, amivel a tertullianusi ítéletfantáziában találkoztunk: a maga módján ugyanis az aktuális zavargások részét képezi. Friss hab gyanánt úszik az események hullámain, és olykor bizonyítékul szolgál arra, hogy valóban egészen más dolgok is történhetnek, mint azt a mai nap jóllakott urai elvárják.

6 Antonio Negri: „The Specter's Smile", in: Michael Sprinker (szerk.): *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx.* New York – London 1999. 15. o.

Mivel az újabb kori történelem átveszi a régi világ fölötti ítélkezés feladatát, heves pillanataiban meg is hozza a jelenkor ítéletét a múlt fölött. A szolgálólány egy pillanatra diszkréten és mégis határozottan a felkelők oldalára áll, akiknek döntéseitől az asztaltársaság tagjainak kétségkívül minden oka megvolt a félelemre. Az azt firtató kérdés, hogy vajon ebben az apró földerülésben inkább az osztálygyűlölet vált-e láthatóvá, vagy inkább ama mozgalmas idők feletti az előzetes örvendezés, amelyek az utcai zaj formájában vétették észre magukat, kivonja magát az utókor ismereteinek köréből. Vajon a cselédleány arra gondolva mosolygott-e, hogy az elkövetkező éjszakákat az egyik harcos mellett tölti majd? Vagy elhitte talán, hogy hamarosan ő maga ül az asztalnál és Tocqueville úr szolgál majd föl neki? Mindenesetre egy ilyen mosoly többé nem szorul rá arra, hogy apokaliptikus kifogások mögé rejtsék. Az aktuális történések épp elég leleplezéssel szolgálnak arra, hogy értelmezőik számára lehetővé tegyék, hogy a jövőt a jelenben felgyülemlett harag alapján jelezzék előre. Amikor a forradalmi akarat kialakult cselekvési szereppé szilárdul, és nagyobb ívű időszakokon kell úrrá lennie, akkor explicit pszichopolitikája mind befelé, mind kifelé nélkülözhetetlennek bizonyul. Az elé a feladat elé kerül, hogy egy hozzáférhető haragtartalék létrehozásával elhárítsa azokat a depresszív kísértéseket, amelyek a politikai visszaesések után elkerülhetetlenül ébrednek a forradalmi lelkületben. Gondoljunk csak Lenin *emigration blues*[7]-ára [az emigrációban megtapasztalt szomorúság] és elhatalmasodó idegbetegségére az 1905-ös forradalmi remények meghiúsulását követően. Úgy tűnik, hogy a helyes út a derű és a harciasság közti erős kapcsolat megteremtésében jelölhető ki. Friedrich Engels egy 1851. február 13-án Karl Marxhoz intézett levelében összefoglalta azoknak az okos megfontolásból következő

7 Christopher Read: *Lenin*. London – New York, 2005. 103. o.

szabályoknak egy részét, melyek lehetővé teszik a forradalmár számára a túlélést a történelem „forgatagában". Szerinte ehhez az is hozzátartozik, hogy a forradalmár őrködjön saját szellemi fölényén és anyagi függetlenségén „azáltal ..., hogy ... a *lényeget* tekintve forradalmibb mint a többiek". Következésképpen minden hivatalos állami állás – beleértve minden pártfunkciót is – betöltése kerülendő. Aki az ügy tekintetében forradalmár, annak nincs szüksége hivatalok általi formális elismerésre, sem hangos tetszésnyilvánításra „szamarak bandájá(tól), mely esküszik ránk, mert hasonszőrűnek tart bennünket".[8] Tehát: „nem kell ... bizottsági tagság, stb. sem, semmiféle felelősség szamarakért, viszont kíméletlen bírálat mindenkivel szemben, s hozzá az a derű, melytől a tökfejek összes konspirációi sem foszthatnak meg bennünket".[9] Itt kel új, forradalmi életre az arisztotelészi ajánlás: „Kerüljük a gyűlölködést, de gyakori vendég legyen nálunk a megvetés."

Egyik joggal híressé vált levelében, melyet Rosa Luxemburg 1916. december 28-án egy berlini börtönből intézett barátnőjéhez, Mathilde Wurmhoz, a fentiekkel összevethető indulati-érzelmi dinamika alakzatai lépnek elénk gazdagabb hangszerelésben, kiegészítve egy kétségbeesettségében is bátor, valamint forradalmi és humanista hitvallással, amely érthető módon bekerült a baloldali harciasság albumába. Írása elején hevesen kitör a fogoly elégedetlensége a siránkozó hangulattal szemben, mely barátnője röviddel azelőtt hozzá érkezett leveléből árad:

„Ti az én ízlésem szerint »túlságosan is kevéssé vagytok rámenősek« – írod melankóliával. »Túlságosan is kevéssé« – ez jó! Ti nem »menők«, hanem »csúszómászók« vagytok. Ez a különbség nem a fokozatban, hanem a személyiség lényegében mutatkozik meg. És egyáltalán: »ti« más zoológiai fajba tartoztok, mint én, és soha nem volt annyira gyűlöletes előttem a mogorva, besavanyodott, gyáva és kialakulatlan lényetek, mint most. (...) Ami engem illet, az utóbbi időben – bár sosem voltam puhány – olyan kemény lettem, mint az edzett acél, és sem a politikai, sem a személyes érintkezésben nem leszek hajlandó a legkisebb engedményre sem. (...) Elég ez Neked újévi üdvözletnek? Akkor ügyelj arra, hogy *ember* maradj (...), s ez annyit tesz: maradj szilárd, világos és *derűs*, igen, mindennek ellenére derűs, mert a bőgés a gyöngeség ismertetőjegye (...)."[10]

Ez az egyedi dokumentum világossá teszi, hogy a melankóliának nem csak egyetlen – polgári – tilalma létezett a győzelemittas haladás fő áramában – amelyet Wolf Lepenies időközben klasszikussá vált *Melancholie und Gesellschaft* (Melankólia és társadalom) c. tanulmányában írt le –, hanem a meghatódásra való hajlam tiltása a proletárforradalom mozgalmának polgári vezetőinél is jelentkezett. Úgy látták, hogy minden önsajnálatra hajazó lelki rezdülés a világ átalakításának ágensei részéről olyan energiákat vonna el, melyek így elvesznének a nagyszabású terv számára. E háttér előtt szívesen elolvasnánk, hogy mit írt volna Rosa Luxemburg Jenny Marxnak (született von Westphalennek), akinek krónikusan nyomott hangulatával kapcsolatban Karl Marx 1868 novemberében barátjának, Engelsnek a következőket közölte bizalmasan: „Feleségem évek óta (...) elvesztette lelki egyensúlyát, és nyavalygásával, ingerlékenységével és rosszkedvével halálra kínozza a gyerekeket (...)."[11]

8 Marx – Engels: *Werke.* 27. köt., Berlin 1972. 190. o. [Marx – Engels Művei. 27. köt. Budapest 1971. 178. o.]
9 Fritz J. Raddatz (szerk.): *Mohr an General. Marx & Engels in ihren Briefen.* Bécs – München – Zürich – New York 1980. 40. o.

10 Rosa Luxemburg: *Briefe an Freunde.* Szerk.: Benedikt Kautsky. Köln 1976. 44–46. o.
11 Fritz J. Raddatz (szerk.): *Mohr an General.* Id. kiad. 203. o.

Csaknem egy évszázaddal később, a nagy szovjet kísérlet elbukásának ismeretében Antonio Negri újra megkísérli felemelni szavát a derű mellett, csakhogy most már nem az ipari proletariátus nevében, amely a messianizmus zászlaja alá gyűlt, történelemalkotó haragközösségként már régen eljátszotta szerepét. A harcias derű új alanyai ezentúl állítólag a Föld szegényeiből, peremre szorultjaiból és életművészeiből állnak majd, akiket Negri „sokszínű tömegekként" hív újra a zászlók alá. Náluk véli megfigyelhetni „a szegények és jogfosztottak" jövőbe mutató „nevetését", amely végképp megszabadult a fennálló viszonyokhoz fűződő mindennemű szolgálatkészségtől. Számára e hozzáállás mintájául Charlie Chaplin szolgált, amikor a *Modern idők* c. filmjében a szegénységet és a térdre kényszeríthetetlen vitalitást felforgató módon összekapcsolta egymással.[12] A világforradalomtól való elbúcsúzás után az örök harciasság számára – úgy tűnik – csak azok nevetése marad meg, akiknek semmi okuk a nevetésre.

A KORSZAK TERVE: FÖLÉBRESZTENI A MEGALÁZOTTAK THÜMOSZÁT

Az idézett megnyilatkozások nem csak a kikényszerített derű és a neheztelés közötti sokszor igazolt összefüggés tanúbizonyságai, mint azt a rávetett futó pillantás alapján hihetnénk. Friedrich Engels szókimondó fordulata, Rosa Luxemburg féktelen hitvallása, s végül Antonio Negri utalásai a szolgálóleány kísérteties nevetésére, valamint a szegények feltétel nélküli kacaja – ők mindannyian azt teszik világossá, hogy ezek a vidámságra való felhívások a személyes

12 Michael Hardt–Antonio Negri: *Empire. Die neue Weltordnung.* Frankfurt–New York 2002. 171. o.

hangulatokon túl fekvő célokat követnek. Szó sincs ugyanis arról, hogy ezek a szerzők annak az optimista életbeállítódásnak lennének a szószólói, amely a keresztény-kispolgári *juste milieu*-ben [helyes közép] volt otthon. Valójában a derű igénye kizárólag a szuverén magatartás követelménye szempontjából bír jelentőséggel. A másként gondolkodók által kívánatosnak ítélt szuverenitást azonban nem a sokadalom fölötti lebegésben keresik az ironikus gondolkodók módjára, hanem a kor csatakiáltásai közepette akarnak rátalálni. A szuverenitást egy olyan teher önkéntes átvételével érik el, amit egyetlen ésszerűen számító ember sem venne a vállára. Szuverénnek lenni azt jelenti, hogy azt választjuk, ami meghaladja a teherbírásunkat.

Ez adja kezünkbe a forradalmi harciasság fogalmát, amely a 19. század óta van érvényben. Az elégedettséggel és az iróniával folyamatosan vívott kétfrontos harcban igyekeznek a militánsok a világot megváltoztató harag gyúpontjaként alakítani létezésüket. Fordított romantikusok ők, akik ahelyett, hogy elsüllyednének a világfájdalomban, önmagukban akarják megtestesíteni a világgal szemben érzett haragot. Ahogyan a romantikus szubjektum a fájdalom gyűjtőhelyeként értelmezi magát, akiben nem pusztán személyes panaszok halmozódnak fel, hanem amiben összefolyik a világ szenvedése, úgy képzeli el életét a militáns alany a harag gyűjtőhelyeként, amelyben a mindenünnen érkező kiegyenlítetlen számlákat regisztrálják, és a későbbi visszafizetés céljából megőrzik. Ennek során a jelen felháborodásra okot adó eseményei mellett a teljes elmúlt történelem megbosszulatlan rémtetteit is jegyzékbe veszik. A tiltakozás nagy koponyái az enciklopédisták, akik összegyűjtik az emberiség haragon alapuló tudását. Okkult levéltáraikban tárolják a korszakban elkövetett jogtalanságok roppant tömegét, melyeket a baloldal

történészei az osztálytársadalmak jogtalanságaiként írnak le. Innen érthető meg a szentimentális életérzésből és a kérlelhetetlenségből létrehozott, a forradalmi hatékonyság tekintetében oly jellemző ötvözet. Aki nem érzi önmagában gomolyogni évezredek haragját, az mit sem tud azokról a tétekről, amelyekért mostantól fogva játszanak.

Ebből válik érthetővé, hogy Isten halála után rá lehetett találni a harag új hordozójára. Aki önként jelentkezik erre a szerepre, az többé vagy kevésbé határozottan kinyilvánítja, hogy magának a történelemnek kell saját ügyévé tenni az utolsó ítélet végrehajtását. A „Mit tegyünk?"-et firtató kérdés csak akkor tehető fel, ha a résztvevők felhatalmazva érzik magukat arra, hogy szekularizálják a poklot, és hogy a végítéletet a jelenbe helyezzék át. Ha egy hívő 1900 körül így imádkozott volna: Uram, bosszúállásnak Istene, jelenj meg! (94. zsoltár), akkor el kellett volna viselnie, hogy anarchisták és hivatásos forradalmárok lépnek be a szobájába. Annál, hogy a végső rémület teljesen földi viszonyok szerinti, továbbá pragmatikus és politikai jelleget ölt –, nos a monoteista tradíciók háttere előtt ennél alacsonyabb áron nem kapható meg a fordulat az immanencia irányába. Ez a magatartás legkifejezőbb megtestesüléseire az orosz terroristák körében talált, akik 1878-tól kezdve a cár birodalmát – „harminc év apostolátumát" – számtalan merénylettel destabilizálták. A vádlott Kaljajev szavaival összefoglalva: „Halálom utolsó tiltakozás a könny és vér világa ellen."[13]

A militáns aktivisták szemszögéből az aktuális társadalmi viszonyok – most arról az időszakról beszélünk, melynek kezdetét a 18. század utolsó harmadára tehetjük – minden tekintetben elgondolkodtató látványt nyújtanak. Ezzel kapcsolatban minden kétszeresen is sajnálatra méltó. Először is azért,

13 Albert Camus: *A lázadó ember*, ford. Fázsy Anikó, Budapest, 1992. 200. o.

mert a dolgok úgy állnak, ahogy; másrészt pedig azért, mivel nem váltanak ki sokkal nagyobb mérvű megütközést és tiltakozást. A legtöbb személy nyilvánvalóan nemcsak, hogy nem rendelkezik az emberhez méltó életvezetés eszközeivel, hanem ráadásul nincs meg bennük az e hiány elleni lázadáshoz szükséges harag sem. Amint a haladás polgári teoretikusaival egyetemben elismerték a világ megváltoztathatóságát a természet és a társadalom rendjébe történő emberi beavatkozás révén, elkerülhetetlenül a figyelem középpontjába kerül a második hiány. Olyan mankó ez, melyről az aktivisták azt gondolják, hogy módszereik segítségével áthidalhatják. Miközben a szegénység materiális megszüntetését a műszaki-technikai haladástól, valamint a rendelkezésre álló javak forradalmi újraelosztásától várják, sőt utóbb megtermelésük emancipatórikus újjászervezésétől, a feltétel nélküli militánsok tanítványai azt teszik közzé, hogy ettől a perctől fogva ők maguk illetékesek a harag és a felháborodás növelésében.

Mivel tehát a „társadalom" elsősorban a saját viszonyai miatt érzett harag hiányától szenved, ezért a korszak legfontosabb pszichopolitikai feladatává a megbotránkozáskultúra kialakítása válik a harag módszeres előmozdítása révén, amely a francia forradalommal veszi kezdetét. S ezzel kezdődik el a „kritika" eszméjének diadalmenete a puszta adottságok szféráján keresztül. Neki köszönhető több kiterjedt miliő radikális habitusa a 19. és a 20. században. A „fennálló" elvetendősége számos kortárs számára *a priori* morális adottságnak számított. Ezen a ponton azonos irányt vettek a 19. és a 20. század militáns áramlatai függetlenül attól, hogy inkább anarchista, kommunista, internacionalista-szocialista vagy éppen nemzetiszocialista jelszavakat követtek-e.

Ha figyelmünket csak a tehetségesebb koponyák szintjére irányítjuk, akkor azt láthatjuk, hogy közös vonásként egy

bizonyos megalothümikus alaphangulat jellemző rájuk. Ez abban a bizonyosságban jut kifejezésre, hogy csak a nemes lelkű felháborodás tesz alkalmassá a mindenkori mozgalom vezetésére. Természetszerűleg a harciasság, bármire fordítsák is, el sem gondolható a thümótikus ingerlékenység egy bizonyos dózisa nélkül. Most azonban a „harciaskodni" főnévi igenév nem jelent kevesebbet, mint hogy új szubjektumot tulajdonítunk az emberi történelemnek, mégpedig olyan szubjektumot, amelyet szokásosan a „nép" és a „harag" plazmáiból mintáznak, s amelyhez a nevében beszélők a tudást és az igyekezetet rendelik hozzá. Abban a mértékben, amennyire a harciasság összekapcsolódik a morális és a társadalmi intelligenciával, ügynökeik csak látszólag magánjellegű harag- és büszkeség-komplexuma autentikus megalothümiává növi ki magát. A harcias ember nem saját ügyében haragszik, hanem adott esetben saját személyes érzéseit a harag általánosan jelentős kitörésének együtthangzó talajává teszi. Hogy elhisszük-e a legtöbbször jól nevelt és jól táplált lázadó idealista általánosításait, az első látásra pusztán ízlés dolga.

Mindenesetre teljességgel érthetetlenek maradnának számunkra azok a harcias idealizmusok, amelyek az utóbbi kétszáz évben a nagyszabású politika fontos, sőt meghatározó tényezőivé váltak, ha figyelmen kívül hagynánk hordozóik megalothümikai – közönségesen: becsvágyó és jelentőségre sóvárgó – lelki rezdüléseit. Enélkül ezek még annál is idegenszerűbbek lennének, mint amennyire a Nyugat mai polgárai, azaz egy olyan korszak hozzátartozói számára idegeneknek tűnnek, amely korszaknak nincs elképzelése a nagyléptékű politikáról. Mindezek egyúttal arra is magyarázattal szolgálnak, hogy az ellenzéki mozgalmak komolyabb értelmiségi figurái miért voltak legtöbbször morálisan érzékeny polgárok, akik az ambíció és a fennálló viszonyok miatti fölháborodás

keverékétől hajtva átmentek a lázadás vagy a forradalom táborába. Mindegyikükre vonatkozóan érvényes volt az, amit Albert Camus az új közösségnek a szörnyülködés szelleméből való születéséről mondott: „Lázadok, tehát vagyunk."[14] [Német fordításban: „Fölháborodom, tehát vagyunk."] Olyan mondat ez, melynek alig belátható pátosza egészen nyilvánvalóan egy mára elsüllyedt korszakhoz tartozik. Ezzel rokon értelemben adta Heiner Müller néhány évtizeddel később egyik irodalmi alakja a szájába a következő szavakat: „A rabszolgák hazája a felkelés."[15]

Azt a kérdést, hogy az ilyen tendenciájú mondások miért tévesztik el a jelenkor ízlését, e helyütt nem szorul körülményes magyarázatra. Ugyanis olyan üresen csengenek, mint a művelt vesztesek évkönyvéből kivágott jelmondatok. A történész számára viszont bizonyítékul szolgálhatnak arra, hogy a „forradalmi szubjektum" oly sokat idézett alakja pszichopolitikai értelemben elsősorban mindig egy működőképes thümotikus közösséget jelölt. Természetszerűleg az efféle közösség ilyen címszó alatt egyetlen korban sem jeleníthette volna meg magát. S nem csak azért nem, mivel már a polgári évszázadban kezdtek elfeledkezni a thümoszról szóló tanításról, hanem azért, mert a harag, a becsvágy és a felháborodás mint a politika színpadán való fellépés indítékai akkoriban csakúgy, mint manapság, soha nem tűntek elégségesnek. Ugyanakkor mégiscsak kezdett derengeni a belátás, hogy a kevéssé előkelő alap nélkül a nemesebb felépítmény puszta fikció marad csupán. A vergiliusi és a freudi motívum, mely szerint legalább az alvilágot kavarjuk fel, ha már egyszer a felsőbb szférák isteneit nem vagyunk képe-

14 Albert Camus: *A lázadó ember*. Id. kiad., 32. o.

15 Heiner Müller: „Der Auftrag", in: uő: *Werke*. 5. köt., 3. darab, Frankfurt 2002. 40. o.

sek magunk felé hajlítani, nem csupán a pszichoanalízisnek a Hadészba való alászállásainak eseteit írja le, hanem egyúttal azon erők felszabadításának politikai megszervezésére is utal, amelyek a civilizációs burkok alatt a kitörés alkalmát várják mint Tüphón, a százfejű szörny, akit Zeusz hajdanában az Etna sziklái alá temetett.

A baloldaliak retorikája kezdettől fogva azon feladattal találta magát szembe, hogy a „veszélyes osztályok" indulatait lefordítsa az eszmények nyelvére. A forradalmi szemantika küldetése az volt, hogy az alulról felfelé áramló energiákat magához kösse, és apollóni jelszavakkal alakítsa át azokat. És valóban: a fent levőnek a lent elhelyezkedővel való ezen összekapcsolása képezi az új idők fixa ideáját. Eszerint aki a jövőben a megalázottak és a megsértettek érdekében akarna történelmet csinálni, annak túl kellene lépnie a csupasz posztulátumokon. Azt kell megmutatnia, hogy ezúttal a történelmi tendencia egybevág a morállal. A termelési viszonyokban megbúvó tények hatalmának a jó akaratot kell szolgálnia és segédkezet nyújtania abban, hogy lezárható legyen a jogtalanságnak ez az egész korszaka. A forradalom előmozdítása azt jelentette, hogy részt kell venni annak a jobb világ irányába tartó járműnek az építésében, melyet saját haragtartalékok hajtanak, és utópiában jártas pilóták irányítanak.

Az ezzel kapcsolatos munkát a haragvó hajtóerők előmozdításával kellett elkezdeni. Ha a munkásharcok doktorai tudtak volna még latinul, akkor erre az *intellectus quaerens iram* [haragot kereső értelem] lett volna a legmegfelelőbb formula. És valóban: amint a belátás nekilát a harag felkutatásához, az indokok egész világát fedezi fel ahhoz, hogy lázadjon. Aki azt akarja megtudni, hogy mi is volt a lényege az elmélet gyakorlatba való – korábban sokszor felidézett – átalakításának, az ezzel a tájékoztatással már csillapíthatja is első

kíváncsiságrohamát. *De facto* azonban ez a zavarodottság, hogy ti. az elmélet megelőzi a gyakorlatot, csak az értelmiségieket hatja át, míg a helyzet a gyakorlat emberei számára már régtől fogva teljesen ellentétesen mutatkozik meg. Rátaláltak saját harcvonalukra, és csak utólag keresik meg hozzájuk az indokokat. Amikor Bakunyin 1869-ben az orosz néphangulat eltompultságára való tekintettel megállapította, hogy: „Minden eszközzel meg kell zavarnunk ezt a társadalmi méretű álmot, ezt az egyhangúságot, ezt az apátiát... Azt akarjuk, hogy most csak a tett vigye a szót...",[16] akkor a terroristáknak ahhoz a későbbi hullámához fordult, akiknek nincs többé szükségük arra, hogy elméletekre kérdezzenek rá annak érdekében, hogy hozzáfoghassanak ahhoz, amit akartak. Számukra az *ira quaerens intellectum* [értelmet kereső harag] megfordított megfogalmazása volt érvényes – feltéve, hogy haragjuk valóban keresett valamit ennek a haragnak a látóhatárán túl. A valóságos színpadokon a harag, a felháborodás vagy a „mozgalom" lényegében mindig megelőzi az ideológiákat. És bármit hozzanak is fel a harcoló hősök cselekedeteik magyarázatára, ahol a *cum ira et studio*-ra [haraggal és buzgalommal] gondolnak, ott a magyarázat azt a pályát követi, amelyen a harag már elindult.

A lelki folyamatok történészei és a politológusok számára egyaránt kifizetődő feladatot jelentene, ha a thümótikus közösségek regényeként beszélnék el újra a társadalmi mozgalmak történetét a francia forradalom előestéjétől kezdődően egészen a posztmodern szórakozások korszakáig. Valójában a modernségben megmutatkozó harciasság hosszas haragtestképződések formasorozatára tekint vissza, mégpedig a titkos

16 Michail Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*. Szerk. és bev.: Horst Stuke. Frankfurt – Berlin – Bécs 1983. 103. o.

szövetségek, a terrorista rendek, a forradalmi sejtek, a nemzeti és nemzetek fölötti egyesületek, a munkáspártok, a mindenféle színezetű szakszervezetek, a segélyszervezetek és a művészeti társulások alakjában. Ezeket mindenkori tagságuk feltételei, egyesületi életük rítusai, továbbá újságjaik, folyóirataik és kiadóik fogják össze. Ne felejtsük, hogy a száműzetésben az orosz forradalmárok számára is újságjaik – mindenekelőtt a baljóslatú *Iszkra* – kiadása és titkos terjesztése a cári rezsim alatt jelentette aktivitásaik legfőbb tartalmát. Mindezek a haragtestek – bármennyire különbözőek voltak is szervezeti formáik és kommunikációs médiumaik – egymással szemben pályáztak az 1789 utáni történelem forgatókönyvének főszerepére, ti. annak a forradalmi szubjektumnak a betöltésére, amely kitartóan igyekezett véghezvinni a felszabadításnak a burzsoázia által félbehagyott munkáját, valamint *eo ipso* az előjogok demokratizálását.

A haraggyűjtés csaknem mindenütt a „nép" megidézésével vette kezdetét. A felforgató lendület és a robbanásig feszülő elégedetlenség tartályának minőségében vették újra és újra igénybe ezt a mitikus kiválóságot a gyújtó hatású mozgalmak megteremtéséhez. Az összes mátrixnak ebből a mátrixából eredtek két évszázadon át a kollektív thümótikus szerveződések konkrétabb alakváltozatai a francia jakobinus klubtól és a Dicső Napok *enragés*-eitől [veszettek] kezdve az angol dissenters-eken [eltérő véleményen lévők] és a „Krisztus szegényei"-n keresztül (azon wesleyánus metodistákon át, akik szubjektummá válásukat a morális prédikátor tisztségére való elrendeltetésben tapasztalták meg[17]), egészen az orosz, a kínai, a kubai és a kambodzsai forradalmakig, illetőleg a

17 A metodizmusnak a demokrácia története szempontjából tekintett jelentőségéről lásd újabban: Gertrud Himmelfarb: *Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*. New York 2004. 116. sk. o.: „Methodism: »A Social Religion«".

globális kapitalizmusban érvényesülő új társadalmi mozgalmakig. E kollektívumok egyike sem lendülhetett volna formába ama túláradó hit nélkül, hogy a szóban forgó „népben" a harag és az igazságosság eggyé vált.

A 19. század politikai-thümotikai formációinak áttekinthetetlenül széles spektrumát színesítik azok a korai német kommunista szövetségek is, melyek rideg fellépéseitől Heinrich Heine – a *Vallomások* (1854) c. könyvének egyik feljegyzése szerint – maga is visszariadt. A korai huliganizmust megtestesítő díszkíséretükről szóló *A vándorpatkányok* c. látnoki versében a következő sorokat írta:

„[T]övig lenyírt haj, szakáll is,
mind oly patkányul radikális."

(Gáspár Endre fordítása)

Heinét sokkolta a látvány, hogy Weitling, a szabósegéd a maga utópikus eszméivel, egy hamburgi könyvesboltban megesett véletlen személyes találkozás alkalmával a fején hagyta sapkáját, és a saját szenvedései ábrázolójával fenntartott hisztérikus távolságtartás nélkül dörzsölgette a költő szemei előtt a bokáját ott, ahol börtönnapjai során a láncai a húsába vágtak. Mindazonáltal Heine a *Levelek Néemországról* c. művében tíz évvel korábban kiegyensúlyozott prózában méltatta ezeknek az új társadalmi mozgalmaknak a pszichohistorikai és eszmetörténeti elkerülhetetlenségét:

„Az mennybe vetett hit megsemmisülése nemcsak morális, hanem politikai jelentőséggel is bír. A tömegek többé nem tűrik el keresztényi türelemmel földi nyomorukat, és földi boldogságra áhítoznak. A kommunizmus természetes következménye ennek a megváltozott világnézetnek, és egész Németországra átterjed."

Ami leginkább a kommunista ügy javát szolgálja, az – Heine véleménye szerint – a mai társadalom morális tartáshiányának számlájára írható, amely – úgymond – csak lapos szükségszerűségből védekezik „a saját jogaiba vetett hit, sőt önbecsülés nélkül, éppen úgy, ahogy az a régi társadalom, amelynek morális oszlopai azonnal összeomlottak, amint megjelent az ács fia". A francia kommunisták tekintetében Heine egy 1843. évi tudósítói beszámolójában megjegyezte, hogy azért szól előszeretettel éppen róluk, mivel mozgalmuk az egyedüli, amely „fokozott figyelmet" érdemel, amennyiben „az első század ecclesia pressa-jához nagymértékű hasonlóságot mutat, a jelenben megvetik és üldözik, s mégis olyan propagandát állít talpra, amelynek hitbéli buzgalma és sivár rombolási vágya ugyancsak a galileai kezdetekre emlékeztet."[18]

Elméléthiányos felháborodás, avagy az anarchia pillanata

A költő egy évtizeddel korábban halt meg annál, hogy figyelemmel kísérhette volna az általa elkerülhetetlenként felismert tendenciák kibontakozását. Érzékenyen vette tudomásul, hogy a szépművészetek maguk mögött hagyták virágkorukat, valamint hogy egy siváran moralizáló és a művészet iránt közömbös korszak vetítette előre árnyékát. A későbbiekben a képromboló és a magasabb kultúra minden formája iránt tiszteletlen erők a kommunista pólustól eltolódtak az anarchista pólus irányába. Ennek az indítékát az anarchisták egyre radikálisabb formában megnyilvánuló állam- és vallásellenességében kell keresnünk, akik *nolens volens* [kényszeredetten] minden, akár csak közvetve is a rendezett államiságtól függő művészeti és

18 Heinrich Heine: *Lutetia*. Melléklet: „Kommunismus, Philosophie und Klerisei". Levél 1843. június 15-ből.

művelődési jelenséget bevontak a rombolást előirányzó propagandájukba. A 19. század hatvanas és hetvenes éveinek anarchistái számára politikai szempontból korrektnek tűnt, hogy minden, a polgári társadalom fennállásával összeférő kultúrát elutasítsanak. A korai anarchizmus még a felforgatás később olyannyira kedvelt kultúrájáról sem akart hallani: számára a fennálló rend egyedül megengedhető felbomlasztása a bomba evangéliumából indulhatott ki.

Bakunyin 1869-es, igen szókimondó írásában, *A forradalom elveiben* fektette le a romboló cselekvés előbbre valóságával kapcsolatos meggyőződését, miközben figyelemre méltó módon különböztette meg a forradalmi össztörténés két egymástól elszakított időbeli fázisát.

„Az idő tekintetében a forradalom fogalma két teljesen különböző tényt foglal magában: a *kezdet*et, azaz a meglévő társadalmi formák lerombolásának idejét, és a *vég*et, a felépítést, azaz a tökéletesen új formák kialakítását ebből az amorf állapotból."[19]

Bakunyin szerint az eljövendő forradalom sikere kizárólag a társadalmi feszültségek radikalizálódásától függ. Ezáltal kellene egyre gyakrabban erőszakos cselekményeknek végbemenniük, amelyek a régi rend tökéletes szétzilálódásában hágnának tetőfokukra. Ennek során főként a feldühödtek és az őrjöngők – s vajon miért is ne a bűnözők és a terroristák? – diktálnák az események menetét. A forradalmár hivatásának képe ebben a stádiumban a nemes lelkű bűnöző népszerű figurájához – nem utolsósorban az erdőben bujkáló rablók orosz ikonjaihoz – igazodik, melynek Bakunyin szentimentális himnuszt is szentelt,[20] hogy elüsse Hegel szigorú mon-

19 Michail Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie*. Id. kiad., 101-102. o.
20 Michail Bakunin: „Die Aufstellung der Revolutionsfrage, 1869", in: uő: *Staatlichkeit und Anarchie*. Id. kiad., 95-99. o.

dását Schiller *Haramiák* c. drámájával kapcsolatban, mely szerint „ez a haramia-eszmény mégis csak serdülő fiúk előtt lehet csábító".[21] A doktrína szellemében ebben az időszakban még azok uralkodnak, „akik nem képesek elfojtani magukban a pusztítás dühét, s akik még a harc kitörése előtt sürgősen felkutatják és gondolkodás nélkül meg is semmisítik az ellenséget".[22]

Azt állíthatjuk, hogy a Bakunyin által inkább csak mellékesen odavetett mondás az ellenség „gondolkodás nélkül" való megsemmisítéséről a rákövetkező másfélszáz évben széles körű empirikus tartalommal telítődött, miközben az első meggondolatlanság ártatlansága hamarosan feledésbe merült. Annak a megsemmisítésre hajló habitusnak a titkát fecsegi ki, amelyhez a szélsőséges szubkultúrák előbb a bal-, majd a jobboldali táborban is, eleinte retorikai szinten, majd fokozódó mértékben gyakorlatilag is igazodtak. E habitusra tekintve olyan jellegű anarchofasizmusról kell beszélnünk, amely a későbbi teljesen kibontakozott, bal-, ill. jobboldali stílusú fasiszta mozgalmak döntő jelentőségű ismertetőjegyeit *in nuce* [dióhéjban] megelőlegezte már – kivéve a kollaboráns feudális és polgári állam fölött kiterjesztendő uralom akarását. Ahol a 20. század folyamán megvalósultak a szélsőség államai, ott láthatóvá vált, hogy mi rejlett az anarchista kezdetek mélyén.

Az 1869. év látóhatára előtt Bakunyin annak az óhajának adott hangot, hogy a düh vagy a fanatizmus táplálta egyedi akciók „mintegy az ifjúság járványszerű szenvedélyévé"[23] fokozódnak majd, mígnem kialakul belőlük az általános felkelés. „Ez a természetes út" – olvasható *A lázadás katekizmusá*ban.[24] Következésképpen a felkelést egyes figyelemfelkeltő tettekkel kell megkezdeni, amelyek „magas posztokon álló személyek megsemmisítésében"[25] csúcsosodnak ki. „A továbbiakban a munka egyre könnyebbé válik",[26] mivel attól fogva a társadalom önmaga felszámolódásának lejtőjén siklik tova.

Az anarchista pusztító munka célja a titokzatos „amorfizmus" szóban izzik fel. Eszerint csak ha a régi rend teljességgel alaktalan elemi részecskékké oldódott fel már, érne véget a forradalom kezdetben destruktív szakasza. Csak ekkor szabad a konstruktív elméknek beavatkozniuk a dolgok menetébe, és az egyenlősítő axiómák alapján elkezdeni a világ fölépítését. A döntő az volna, hogy a szabad rekonstrukció egyedül a valóságrészecskék alaktalan tömegéből menjen végbe – az állam, az egyház és a tőkeképzési folyamatok hiányában. Aki túl korán gondol az építkezésre, az a pusztítás szent ügyének árulójává lesz, mivel többé nem képes már tartózkodás nélkül ennek szentelni magát. Jegyezzük meg menet közben, hogy az „amorfizmus" a dinamit felfedezése révén mennyire erőteljes műszaki támogatásra talált Bakunyin idején. Az elképzelés, hogy lehetséges egész társadalmi rendeket „a levegőbe röpíteni", pragmatikus mintáját többé már nem csupán a Bastille ostroma képezi, és nem csak a robbanóanyagok területén végbement legújabb vívmányokhoz igazodik. A századfordulón nem véletlenül adták hivatalosan az olasz anarchistáknak a *dinamitario* nevet. Ahogyan később a lenini kommunizmus szintézist képezett a szovjethatalom és az elektromos áram bevezetése között, úgy töre-

21 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke.* 13. köt. Frankfurt 1970. 253. sk. o. [Hegel: *Esztétikai előadások* I. Budapest 1980. 199. o. Szemere Samu fordítása.]
22 Michail Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie.* Id. kiad., 101. o.
23 Uo.
24 Uo.
25 Uo.
26 Uo.

kedett a kor anarchizmusa arra, hogy vegyületet képezzen a pusztító kedvből és a dinamitból.

Az anarchista fáziselmélet szerint a lázadás első nemzedéke egyedül a fennálló viszonyokkal szembeni ellenérzésének elkötelezett. Mivel a *kezdet* a *vég*gel szemben autonóm, ezért kezdetben a hiteles forradalmároknak nincs joguk arra, hogy elképzeléseket fontolgassanak „a jövőbeli élet paradicsomi építményével"[27] kapcsolatban. A mindenkori jelenben kell minden erőt, minden haragot, minden gyűlöletet mozgósítani „a forradalom elkezdéséhez".[28]

„Ezért tehát a szükségszerűség és a szigorú igazságosság törvénye alapján teljes egészében a tartós, feltartóztathatatlan és szakadatlan pusztításnak kell szentelnünk magunkat, melynek addig kell crescendo növekednie, mígnem nem marad többé semmi azokból a fennálló társadalmi formákból, amiket le lehetne rombolni (...)

A forradalom mindent szentesít. (...) A tér tehát szabaddá vált előttünk! (...) Az áldozatokat megjelölte már a tántoríthatatlan népharag! (...) Terrorizmusnak hívják majd! (...) Legyen hát így, ez nekünk közömbös. A mostani nemzedéknek kíméletlen erőt kell létrehoznia és feltartóztathatatlanul a pusztítás útján járnia (...)"[29]

Ebben a dokumentumban a haragnak a kezdet időpólusával való összekapcsolása tekinthető irányadónak. Amikor Bakunyin a forradalomról beszél, akkor elsősorban a harcot kiváltó mozgalomra gondol. Ezáltal a felkerekedést a forradalmi harcra tisztán kezdeményező impulzusként koncipiálja. Ez több bűnözői kifejezés-cselekvésnél, mivel a harc a beláthatatlan jövő látóhatárába helyeződik. Ugyanakkor a forradalmárnak olyan fokú expresszív lendülettel kell végrehajtania akcióit, hogy a nép az elnyomókkal szembeni bosszúállás magával ragadó jeleiként értelmezhesse azokat. Az anarchizmus teljes nyíltsággal domborítja ki a bosszúállás populizmusára visszavezethető eredetét. Az igazi szociálanarchista arról álmodozik, hogy az egyes cselekvő személyek megzabolázatlanul romboló dühe olyan mérhetetlen erejű népharaggá olvad össze, amely eleddig rejtve maradt előttünk. S ennek a népharagnak a nyilvánvaló kirobbanására úgy várakoznak, mint az őskeresztények az Úr visszatértére. Úgy vélik, hogy azzal segítik elő a haragnak ezt a kitörését, ha a „tömegeknek" újra és újra jelzéseket adnak az erőszak- és terrorcselekmények elkövetésére, míg csak fel nem ismerik azokban saját tendenciáikat és vágyaikat. Ezzel a rémület külsővé tétele végre elérte a célját. A keresztény „tömegek", akik évszázadokon át meggörnyedve éltek az Úrtól való félelmükben, ekkor végre megértenék, hogy vége azoknak az időknek, amikor nem volt más választásuk, mint a metafizikai rémület belsővé tétele. Megfélemlített szubjektumokból anarchista urakká váltak, s ilyenekként a történelem félelmet keltő alakjaivá. A kívülre irányuló terror mindaddig jótékony hatású, amíg bizonyságul szolgál arra, hogy magunk mögött hagytuk a szent megfélemlítés korszakát.

A bakunyinizmus viszonylag csekély politikai jelentősége alapján nem szabad arra a következtetésre jutnunk, hogy esetében csupán csak retorikus mozgalomról – mintegy a szürrealizmus irányába mutató politikai előjátékról – volt szó. 1900 körüli esztétikai recepciója a bohémvilág köreiben nem terelheti el figyelmünket arról, hogy milyen súlyos következményekkel járt az aktivista habitus kibontakozása szempontjából. Valójában az anarchisták leplezetlenül destruktív filozófiájában kell látnunk azoknak a mozgósító és szélsőséges

27 Michail Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie.* Id. kiad., 103. o.
28 Uo.
29 Michail Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie.* Id. kiad. 104. sk. o.

magatartásoknak a forrásait, melyeket később a bal- és jobboldali stílusú fasiszta mozgalmakban figyeltek meg.

Mindazonáltal az anarchizmus hatásai inkább tekinthetők közvetetteknek. Ezek közül messze a legjelentősebb a Lenin gondolkodására gyakorolt mély befolyás. Habár az orosz forradalom vezetője a vita – hogy ne üres szólamot emlegessünk – szintjén magáévá tette ugyan Marx Bakunyinnal kapcsolatos megsemmisítő ítéletét (ismeretes, hogy a Nemzetközi Munkás Szövetség, melyet I. Internacionálénak is neveztek, 1876-ban a Marx és Bakunyin közt bekövetkezett áthidalhatatlan elidegenülés okán omlott össze), mégis bevallatlanul továbbra is kötődött a bakunyini forradalom-felfogás terrorisztikus voluntarizmusához – bármennyire szitokszónak számított is a „voluntarizmus" szócikk a bolsevikok lexikonjában. Bizonyos tekintetben az októberi forradalom Bakunyin Marx elleni bosszújaként is felfogható annyiban, hogy Lenin 1917 őszén minden helyzetek „legéretlenebbikében" mintegy világtörténeti jelentőségű emlékművet állított a forradalom kezdeti szakasza tisztán destruktív irányultságával kapcsolatos bakunyini doktrínának – hogy azután persze a despotikus állam létrehozását célzó – a bakunyini elképzelésekkel homlokegyenest ellentétes – aktivitásnak szentelje erőit.

1875 februárjában Bakunyin Luganóból Elisée Reclushöz intézve sorait kétségbeesésének adott hangot a részint rezignált, részint beletörődő „tömegek" hiányzó forradalmi lendülete miatt. Szerinte csak néhány rendíthetetlen ember, mint a juraiak vagy a belgák, „a halott Internacionálé utolsó mohikánjai" áldoznak energiát a harc továbbfolytatásához. Szerinte most már csak a hatalmat kézben tartó európai birodalmak között kitörő háború adhat szárnyakat a forradalom ügyének:

„Ami engem illet, kedvesem, túlságosan öreg, beteg és fáradt vagyok és – kell-e ezt Neked külön mondanom – túlságosan csalódott is vagyok, hogy kedvet és erőt érezzek magamban ahhoz, hogy részt vegyek ebben a munkában (...)

Már csak egyetlen remény marad: a világháború (...)

De miféle perspektíva ez (...)"[30]

Osztálytudat – a proletariátus thümotizálása

A messze legsúlyosabb következményekkel járó haragtestképződés akkor ment végbe a munkásmozgalom bal szárnyán, amikor az a 19. század utolsó harmadában egyre inkább a marxi eszmék befolyása alá került. A marxizmus stratégiai sikerei – amint azt visszapillantva megállapíthatjuk – azon a fölényen alapultak, hogy az akkori idők potenciálisan és aktuálisan egyaránt történelmi hatalommal bíró haragközössége számára kellő mértékben kidolgozott modellt fogalmazott meg. A mértékadó thümotikus Mi-csoportot attól fogva proletariátusnak, pontosabban ipari proletariátusnak illett nevezni. E réteg meghatározásához a marxista gondolkodásban nem csak a kizsákmányolás szisztematikus koncepciója tartozott. A definíció vázlata kiegészült egy erkölcsi értelemben véve igényes történelmi küldetés mozzanatával, mely az elidegenedés és az újraelsajátítás fogalmai köré csoportosult. A munkásosztály felszabadítása ezen elképzelés szerint végül is nem kevesebbet jelent, mint *az* ember megújhodását, amely elhárítja az osztálytársadalmakban a többségi csoportok életfeltételeiből eredő összes torzulást.

A korai munkásmozgalomban érvényesülő thümotizáló tendenciák számára a keresztény ébredő szektákból áradó impulzusok mellett főként Thomas Paine-nek *Az emberi*

30 Michail Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie.* Id. kiad., 852. sk. o.

*jogok*kal (1791–1792) kapcsolatos magyarázata bírt különös jelentőséggel, melyet a szerző a francia forradalommal kapcsolatos Edmund Burke-i kritikára válaszként fogalmazott meg. Ennek az írásnak a csattanója abban a követelésben foglalható össze, hogy a tulajdonnélküliséget ne lehessen többé a politikai jogfosztás ürügyéül elfogadni. Amikor a kommunista mozgalom *Völker, hört die Signale* (Föl, föl, ti rabjai a Földnek) kezdetű harci dalának német refrénje „az Internacionálé kiharcolja az emberi jogokat" sorral végződik, akkor félreérthetetlenül a tulajdonnal nem rendelkezők hatalomba emelésének tradíciójába sorolja magát. Az egyetemes igénnyel megfogalmazott emberi jogok a méltóságra vonatkozó igényt formalizálják, melyet a britek eladdig a *birth-rights* [születésünktől fogva bennünket megillető jogok] csillogó formulájával fejeztek ki. Ezt a kifejezést arra szánták, hogy szétfeszítsék a tulajdon és a jogképesség politikai szokás által megszilárdított oligarchikus azonosítását.[31] A fenti szóban annak a pátosza visszhangzik, amellyel egykor a választottak cromwelli lovassága indított támadást a megátalkodott földbirtokos nemesség ellen. A tulajdon nélküli többség támadása a tulajdonos kisebbség ellen, amely az „ember" feltalálása óta vált uralkodóvá a politikai és az ideológiai tranzakciókban, abban a pillanatban veszi kezdetét, amikor a tulajdonnal nem rendelkezők az emberek pártjaként jelennek meg, és ember minőségükben azonos jogok hordozóivá akarnak válni. Az emberi jogok karrierhez kapcsolódó jogok. Miközben az előjogokkal rendelkezők arra hivatkoznak, hogy szokás szerint min-

31 A brit munkásmozgalom vallásos és emberi jogi eszközökkel érvelő korai szakaszáról lásd: Edward P. Thompson: *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse.* Frankfurt 1987. Első köt., 19-199. o. [Magyar kiadás: Thompson: *Az angol munkásosztály születése.* Budapest 2007.]

dig is ők vannak hatalmon, addig a nyomorultak számára „az ember" mindig túlságosan magasröptű szónak számít. A feltörekvő középrétegeknek a társadalmi felkapaszkodásért és a tulajdonosi rendhez tartozás megőrzéséért folytatott harcaiban érvényesül a legjobban az azokkal a jogokkal kapcsolatos beszéd teljes hangereje, amelyek az embereket mint embereket megilletik. Az ezen a fronton vívott csörték összességét hívták a kora 19. századtól kezdődően osztályharcnak.

A marxista doktrína erőssége abban mutatkozott meg, hogy képes volt az emberi jogok paine-i nyilatkozata idealista lendületének materialista és pragmatikai érvek általi alátámasztására – s mindezt egy olyan korban, amelyben a materializmus és a pragmatizmus az észtől vezérelt emberek vallásává kezdett válni. A marxi hozzájárulás nyomán az emberi méltóság megalapozásának súlypontja áttevődött az isten képére teremtett keresztény-humanista emberi nem fogalmáról a munka történeti antropológiájára. A méltóság lényegi alapját immár abban a követelésben találták meg, hogy az emberek saját ittlétük teremtőiként formálhatnak igényt tevékenységük eredményeinek élvezetére. Ennek következtében vált észlelhetővé a „munka", a „munkásság", a „termelési folyamat" és más hasonló fogalmak részint vallásos feltöltődése, amelyek messianisztikus színezetet kölcsönöztek az eleinte csak a kritikai gazdaságtan terminusának számító proletariátus koncepciójának. Aki a későbbiekben marxi fordulatok alapján beszélt a „munkáról", az nem pusztán a termelési folyamat egyik tényezőjét hozta szóba, amely az értékteremtés kizsákmányolható forrásaként szemben áll a „tőkével". Hanem a munka egyúttal egyfajta antropogóniai, sőt csaknem démiurgoszi magasságokba emelkedett, melynek hatóerejére maga az emberi

lényeg, továbbá a civilizáció, a gazdagság, illetőleg az összes magasabb rendű érték is visszavezethető.

Nem csoda hát, ha a munkával kapcsolatos efféleképpen árnyalt beszéd közel került a dolgozó közösség thümotikus lelki rezdüléseihez intézett felszólításhoz. A proletariátust egyszer csak arra hívták fel, értse meg, hogy – gyakorta hangsúlyozott elembertelenedése és eldologiasodása ellenére – ő maga képezi minden igazi humanitás és minden jövőbeli potenciál valóságos mátrixát. És megfordítva: a fogalmaknak ebből az elrendezéséből az következett, hogy aki a munkások ellenségeként azonosítható, az egyben az egész emberiség ellensége is, s mint ilyen megérdemli, hogy visszataszítsák a múltba. Most már csak azt kellett megvilágítani, hogy a tőketulajdonosok osztálya – olykor tiszteletet ébresztő magánerkölcsei ellenére – mint olyan miért foglalja el a munkások ellenségének pozícióját. Minderre azért volt szükség, hogy szemmel láthatóvá váljanak egy eladdig ismeretlen típusú polgárháború arcvonalai, melyek mentén felsorakoznak egymással szemben az elkerülhetetlenné váló „végső harc" résztvevői. Ennek a háborúnak a jelző nélküli ellenségeskedést kellett felszabadítania. Az egyik oldalon objektív értelemben vett szörnyetegekként álltak a tőketulajdonos burzsoák a maguk jól ellátott kíséretével egyetemben, míg a másikon az egyedül értékteremtő proletárok, éhező utódaik kíséretében, objektíve igaz emberekként. Ebben a háborúban a teljes igazság egyenlőtlen felei vívnak meg egymással a termelő emberért. S mivel az egyik oldal – ahogy mondják – pusztán parazita viszonyt tart fenn a termeléssel, miközben a másik a hiteles termelőket foglalja magában, ezért az utóbbinak közép vagy hosszú távon elkerülhetetlenül és jogosan győzedelmeskednie kell. Ettől kezdve a feladat a realitás magvának megértése

– azaz az egész világra kiterjedő polgárháború elgondolása – volt.[32] Mivel ezt a háborút mindent átfogó jellegűként gondolták el, ezért nem engedélyeztek vele kapcsolatban semleges hozzáállást.

Csak ez előtt az antropológiai háttér előtt válik érthetővé az „osztálytudat" kifejezés pályafutása. E fogalomban – mint az most már könnyen belátható – nem annyira a „tudat" szóra eső hangsúly az érdekes, mivel az – ha pontosak akarunk lenni – visszavonhatatlanul a pszichikai rendszerek és az individuumok egyik tulajdonságát képezi, hanem az „osztály" kiemelése. Ma az „osztálytudat" kifejezést „osztálykommunikáció" szóval helyettesítenék, amennyiben az osztályfogalom mint olyan működőképes volna még.[33] Mivel pedig a polgári és a kapitalista feltételek között – a tiszta tanításnak megfelelően – csak egyetlen egy valóságos emberi osztály létezik, ti. a tulajdonképpeni termelőké, akik a látszatemberek vagy értékszívó vámpírok osztályával néz farkasszemet, ezért a munkásosztályt mint harcra elhívott közösséget már csak arról kell meggyőzni, hogy empirikus nyomora ellenére mégis ő testesíti meg az igazi emberiséget és annak futurista potenciálját. Az így fölerősített önmegértésből állítólag közvetlenül forradalmasító szégyenérzet, majd ebből forradalmi harag alakul ki. Amint a proletariátus felfedezi önmagában a meggyalázott emberiséget, aktuális állapotát többé már egyetlen pillanatig sem tudná többé elviselni. Az emberiség nyomorával való szakítás – hegeli nyelven szólva: emberként való megtagadásuk tagadása –

32 A kifejezés egyebek mellett Thomas Mann-nak a harmincas-negyvenes években készült, saját korához fűzött kommentárjaiban jelenik meg. A világháború koncepciójának további fejleményeiről lásd: Nikolaus Sombart: *Rendezvous mit dem Weltgeist. Heidelberger Reminiszenzen 1945-1951.* Frankfurt 2000. 268-276. o.

33 Az osztályfogalom Lenin általi kiélezéséről és annak ezzel kapcsolatos kompromittálásáról lásd lentebb, 248. skk.

nyomán a végre önmaga tudatára ébredt osztály egy globális kiterjedésű Bastille-szerű roham indítására szánná el magát. S amidőn végrehajtaná a végső forradalmat, az igazi embereknek ez az osztálya az összes olyan viszony alól kihúzná a talajt, „amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény".[34]

Az elmondottak alapján magától értetődő, hogy a munkások osztálytudatáról szóló beszéd *de facto* nem jelölt mást, mint a proletariátus thümotizálását. Thümotizáláson az egy átfogó hadjáratra való előkészület szubjektív oldalát értem. Ezzel a koncepcióval tehát soha nem azt akarták elérni, hogy a gyári munkás a munkából hazatérve szedje össze magát és olvassa Schiller *Orléans-i szűz* c. darabját a Reclam kiadó gondozásában annak érdekében, hogy a zajtól és a gondoktól összeszűkült tudatát kitágítsa. És főleg nem tartalmazta a kifejezés azt a követelést, hogy a dolgozók legyenek szívesek nyomorúságukra gazdaságelméleti kifejezések segítségével reflektálni. Az autentikus osztálytudat polgárháborús tudatot jelent. És mint ilyen csakis támadó szándékkal vezetett harcok eredménye lehet, melyekben a harcoló osztály helyzetének igazsága – az elmélet szerint – teljes egészében napvilágra kerül.

S mivel ennek így kell lennie, ezért a „valóságos osztálytudat" – amennyiben kielégítő mértékben artikulálódna – mérföldekre kerülne „az emberekben élethelyzetükről kialakult empirikus-valóságos, pszichológiailag leírható és megmagyarázható gondolatoktól", ahogy azt Lukács György 1920 márciusában, csendes fenyegetéssel a hangjában magyarázta.[35]

34 Vö. Karl Marx: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", in: *Die Frühschriften*. Szerk.: Siegfried Landau, Stuttgart 1968. 216. o. (Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. MEM 1. köt., Budapest 1957. 385. o.)

35 Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Berlin 1923. Utánnyomás: Amsterdam 1967. 63. o. [Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest 1971. 278. o.]

Majd ugyanez a szerző teljesen nyílt fenyegetést megfogalmazva a továbbiakban azt tanította, hogy az eljövendőre nézvést nem annak van jelentősége, amit a munkások itt és most tényleg gondolnak, hanem annak, amit az objektív pártdoktrína alapján gondolniuk kell. Az osztályharc stratégáinak tanítása szerint a társadalmi totalitás egyetlen eleme sem vonhatja ki magát azon kihívás alól, hogy kialakítsa magában a helyzetével és feladatkörével kapcsolatos igaz tudatot – legkevésbé a proletariátus. A burzsoázia számára az autentikus osztálytudat – ismeri el Lukács – egyet jelentene küszöbön álló bukása elkerülhetetlenségének belátásával. Ez, ha nem is jó, de legalább elégséges okát képezi annak, hogy a polgárság miért menekül tragikus tudása elől a tudattalanba és az ésszerűtlenségbe. Az ész trónfosztása és a polgárság ragaszkodása elvesztett pozíciójához szerinte egy és ugyanazt jelenti.[36] Csak kevesen veszik maguknak a morális erőt az osztályárulásboz, amivel megtagadnák társadalmi eredetüket és „a proletariátus álláspontjára" helyezkednének. Ám az ész és a jövőképesség közti ellentét kibékítésére csak az képes, aki vállalja ezt a váltást.

Ezzel szemben a proletariátus számára az osztálytudat elsajátítása „a történelem vezetésére" való rendeltetésével kapcsolatos vidám tudománnyá alakul. Sajnos azonban az effajta szuverén látásmód nem szerezhető be máról holnapra és ingyen. Csak a „proletárforradalom végtelenül fájdalmas, visszaesésekkel teli menete" változtathatja át a „történelem" jövőbeli „szubjektumát" önmaga igaz fogalmává. Ehhez járul még az önkritika terhe[37] is, melyben az aktivistáknak

36 Sztálin halála után egy évvel, 1954-ben tette közzé Lukács *Az ész trónfosztása* c. könyvét, amiből az tűnik ki, hogy a kompromittált leninista-sztálinista gondolkodás miképp mentegeti magát úgy, hogy eszmetörténeti kirakatperekbe menekül. Az ideológiai kirakatperekről általánosságban lásd jelen mű 285. és következő oldalát.

37 Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Id. kiad., 88. o. [Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Id. kiad., 311. o.]

állandóan gyakorolniuk kell magukat – szerencsére sohasem a Párt segítsége nélkül, melynek mindig igaza van. Ha hihetünk a munkásosztály előgondolkodóinak, akkor az előbbi „történelmi szükségszerűséggel" ítéltetett a forradalmi életútra: „A proletariátus ugyanis nem menekülhet hivatásától."[38] Ennek az önmagunkra irányuló vizsgálatnak az elvei arra a szentenciára lyukadnak ki, hogy csak háborúban lehet megtanulni háborúzni.

Amikor az osztálytudat elérkezik megbízatása magaslatára, akkor önmagán belül kellene létrehoznia az osztálytudásból, az osztálybüszkeségből és az osztályharagból álló tökéletes terméket. Az első tényező mind a kommunisták, mind az anarchisták meggyőződése szerint már a dolgozók élettapasztalataival adva van, még ha szüksége volt is a harci tapasztalat, az önkritika és a dialektikus elmélet általi tökéletesítésre. A másodikat emberi jogi, munkaantropológiai és politikai gazdaságtani érvekkel kellett felébreszteni. Ezeknek hozzá kellett segíteni a proletariátust ahhoz, hogy emelt fővel járja útját, ahogy az értékteremtő szerepéhez illik. Végül a harmadikat propagandaeszközökkel kell felszítani és becsatornázni: „Mint krátergócban a parázs / A jog hatalmánál fogva úgy érvényesül"[39] – így rajzolja fel képletesen az *Internacionálé* a thümótikus mozgósítás menetét. Értelmes robbanások azonban csak akkor történhetnek, ha a proletariátus elég hosszú ideig járt a harag iskolájába. Mindenesetre a kiteljesedett osztálytudat előfeltételezi, hogy a büszkeség és a tudás összege megszorzódik a thümótikus közösség

38 Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein.* Id. kiad., 89. o. [Lukács: *Történelem és osztálytudat.* Id. kiad., 312. o. – A fordítás helyesebben hangzana így: „A proletariátus nem vonhatja ki magát rendeltetése alól." – *A ford.*]
39 Az Internacionálé francia eredetijének megfelelő sorai így hangzanak: „La raison tonne en son cratère / C'est l'éruption de la fin". [A magyar változat ezt a kitételt nem tartalmazza. – *A ford.*]

haragjával. A proletár tanulási folyamatok kiérlelt eredménye következésképpen csak a gyakorlatban, azaz a militáns forradalmi aktivitásban nyilvánulhat meg.

Felesleges vállalkozás volna annak a részletekbe menő magyarázata, hogy a termelő osztálynak a történelem sikerrel harcoló szubjektumaként való elgondolása miért nem vezethetett máshoz, mint a filozófia rossz megvalósulásához. A koncepció sorsszerű hibája nem pusztán abban keresendő, hogy az ipari munkásságot azonosította az emberiséggel. A gond még inkább a holisztikus vagy organológiai kiindulópontban rejlett, melynek értelmében az emberek elégségesen megformált egyesülése képes arra, hogy magasabb fokon megismételje az egyes ember teljesítményét és tulajdonságait. A klasszikus baloldal ezen keresztül lépett be abba a lidércfényes terembe, amelyben a romantika óta kedvelt szubsztanciális közösségek és a magasabb fokra hágott baljóslatú szubjektivitások garázdálkodtak. A termelők öntudatra ébredt osztálya ezek szerint olyan nagyszabású ember volna – hasonlóan Platón eszményi államához –, akiben az ész, az érzés és az akarat egyetlen monologikus, továbbá dinamikus és személyes egységgé forr össze. A munkásmozgalom előgondolkodói észrevették és áthárították ennek a szuggesztiónak a képtelenségét azt hangsúlyozván, hogy az osztálytudat nagymértékben „a szervezet problémájához" kötődik. A szervezet varázsszava megidézi „a sok egyes tevékeny akarat" (Engels) szintjéről végrehajtandó ugrást a homogénné alakított osztályakarat irányába. A számtalan, spontán egyedi akarat hatékony homogenizálásának megvalósíthatatlansága azonban már felületes szemügyre vétel alapján is annyira nyilvánvaló – nem is szólva az elvi okokról –, hogy az osztályegység létrehozhatóságának látszatát csak az azt helyettesítő konstrukciókkal lehetett megőrizni.

E konstrukciók közül a legsúlyosabb következményekkel járó a lenini pártfogalom alakjában lépett a történelem színpadára. Közvetlenül belátható, hogy a pártra és az osztályharcra vonatkozó koncepciók miképp támogatták egymást kölcsönösen. Mivel a megvalósult osztálytudatot, mint a proletariátusnak a társadalmi totalitáson belül elfoglalt helyzetével kapcsolatos helyes belátását eleve lehetetlenségnek tartották, a pártnak az empirikusan még éretlen közösség képviselőjeként szabadott és kellett mutatkoznia. Ebből a szempontból következetesnek mondható tehát, hogy a párt bejelentette igényét „a történelem vezetésére". Mivel azonban az élcsapat a „tömegek" kíséretének hiányában el lenne vágva „bázisától", ezért a vezetettek körében minden körülmények között fent kellett tartani az osztálytudat elvi kiteljesíthetőségének fikcióját. Mindebből a gyakorlati következtetés úgy hangzott, hogy egyedül a párt testesíti meg a legitim haragközösséget, amennyiben a még nem ítélő- és műveletképes „tömegeket" helyettesítve magához vonja a cselekvés törvényét. Ezért a párt az egyelőre elidegenült munkáskollektíva valódi Énje. Nem véletlen, hogy szívesen ékesíti magát „az egész proletariátus szervének" csillogó címével, miközben mindenkor jogos lett volna a „szerv" szót olyan kifejezésekkel visszaadni, mint az „agy", az „akarati központ" vagy a „jobbik énünk". Lukács számára „a párt magasztos szerepe az (...), hogy (a proletariátus) *történelmi küldetésének lelkiismerete legyen*".[40] A párthatározatok nem mások, mint a munkásosztály eszményített belső monológjából vett idézetek. Csak a pártban talál rá a harag az intellektusra, és kizárólag a pártintellektus indulhat a tömegek haragjának felkutatására.

40 Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein.* Id. kiad., 53. o. [Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Id. kiad. 265. o.]

Hogy ez a harag mire bukkant, azt a munkásmozgalom története szemlélteti az 1875. évi Gothai Kongresszust követően eltelt napok óta. A modernségen keresztüli hosszú menetelése közben – ez nem vitatható – jelentős felfedezéseket tett. De hogy milyen balszerencsés események üldözték, az egyebek mellett a kommunista szimbólumok megválasztásából is kiderül – elsősorban a hivatalos sarlót és kalapácsot ábrázoló jelből, ami már 1917 látóhatárából szemlélve is értelmetlen régieskedésnek számított. Az, hogy a német kézműves konzervativizmus[41] emblematikus szerszámai a Szovjetunió lobogóján jelennek majd meg, eleget elmond a felelősök gyámoltalanságáról. A legegyszerűbb gondolkodás is felvetette volna a kifogást, hogy az ipari munkások nem kalapálnak, és a mezőgazdasági proletariátus régóta nem vesz már sarlót a kezébe. Ennél is fatálisabb volt a radikális baloldal szimbólumválasztása Németországban, amely az első világháború befejezésének időszakában „Spartacus-szövetség"-ként, egy keresztre feszített gladiátor-rabszolga nevét mint jelképet felvéve szerveződött, mintha csak tudatosan analógiát kerestek volna a kereszténységhez, ám eközben tudattalanul az elbukás hagyományából idéztek. Csak a forradalmi Oroszország vörös csillaga őrizte meg hosszú időn keresztül a titkát, és csak a szovjet epizód befejeződése után árulta el apokaliptikus eredetét – a bukás jeleként.

A párt mint a proletariátus „szerve" is a másodfokú nagyember-fikción alapult. Mivel ez a fikció az egyes elszánt aktivisták „magasabb fokú" szubjektumából tevődött össze, akiknek az összhangja és egyneműsége soha nem volt biztosítható (ahogy azt a nem csak az ideológiai tisztogatásra való állandó kényszer mutatta), ezért egy olyan élcsapat élcsapatá-

41 Karlheinz Weismann: *Schwarze Fahnen, Runenzeichen: Die Entwicklung der politischen Symbolik der deutschen Rechten zwischen 1890 und 1945.* Dusseldorf 1991.

tól maradt függésben, amelyik az osztálytudat végső sűrítményét – mintegy igazi lelkét – alkotta. A dolgok állása szerint mindez csak a forradalom legfőbb teoretikusát jellemezhette. A párt belső monológjainak egyedül az ő gondolkodásában kellett autentikus formában lejátszódniuk. Ő mutatta be a munkásmozgalom valódi Énjét, amennyiben legitimitásának végső forrását akarat- és haragközpont gyanánt testesítette meg. Hasonlóan ahhoz a világszellemhez, melyet Hegel a jénai csata után vélt láthatni a lovon ülő Napóleon személyében, a forradalom szervezetének elméleti-thümotikus feje alkotná azt az életteli helyszínt, ahol aktuálisan kiteljesedik a harag emberré válása – mégpedig először nem másban, mint Karl Marx saját személyében. Távol attól, hogy gyűlölettől és nehezteléstől áthatott személyiségszerkezete okán diszkvalifikálódjék történelmi hivatalának betöltésétől (ahogy *A tőke* szerzőjével szembeni szokásos kritika fogalmaz), ő rendelkezett volna a küldetése teljesítéséhez szükséges tulajdonságokkal. Nem csak a született vezető világos fejével és hatalomakarásával rendelkezett, hanem annyi harag is szorult bele, ami mindenkinek elegendő lett volna, aki csak a nyomdokaiba lép. Marx minden utódját ahhoz a kritériumhoz kellene tudni mérni, hogy vajon meggyőző tudna-e lenni a progresszív világharag megtestesüléseként és a forradalom folyamatával kapcsolatos tudás gyújtópontjaként. Rosa Luxemburg korai halála után a 20. század elején senki sem akadt, aki elvitathatta volna Lenin igényét arra, hogy Marx utódja legyen. Valóban ő volt az az ember, akit isten haragjában politikusnak teremtett, hogy Max Weber egyik, a költő Ernst Tollerre vonatkozó mondását egy megfelelőbb címzettre alkalmazzuk.

Meglehet, hogy egyesek az osztálytudatnak a Pártra és a Pártnak saját legelső gondolkodójára történő redukcióját

romantikus túlzásnak tartják. Ez valóban így is van, ám egyúttal megvan az az előnye, hogy így végig lehet gondolni az osztály- és a Párt fogalmában megbúvó túlzásokat, továbbá hogy a haragot, valamint a tudatot ott lokalizáljuk, ahol a valóságban fészkel, ti. a konkrét individuumban. Az ilyen egyént természetesen nem szabad szokásos kortársunknak tekintenünk. Ellenkezőleg: olyan példaértékű emberként kell tekintenünk rá, aki – miközben gondolkodik és haragszik – saját magán belül összpontosítja az emberiség valóságos indulati-érzelmi helyzetét az osztálytársadalom időszakában. Őbenne eléggé hevesen ég a thümosz lángja ahhoz, hogy új világrendet követelhessen. Ebből a nézőszögből tekintve Marx nem pusztán a modern filozófia Philoktétésze; még akkor sem, ha bizonyos vonásai arra a rossz szagot árasztó trójai harcosra emlékeztetnek is, aki kiállhatatlan üvöltése miatt lett társai számára elviselhetetlen a nyílt tengeren, mígnem Akhilleusz íjával együtt kitették őt Lemnosz szigetére. Marx egyben egy nyugati Mahatmát is képviselt; olyan átfogó lelkületet, amely még haragvásában is emberfölötti nagyságról tanúskodott. Radikálisan pártszerű intelligenciájára várt volna a feladat, hogy egy világkorszak tanult elégedetlenségének tároló eszköze legyen.

A továbbiakban megmutatjuk, hogy a „Pártnak" nevezett politikai ágens önmaga számára is alig átlátható módon a vezér-előgondolkodó ideológiai figurájától függött, mégpedig annyira, hogy még a Párt maga is csak olyan monologikus gépezetként működött, amelyben a vezér önmagával folytatott beszélgetései szélesebb alapon folytatódtak. A forradalmi mozgalom fejének elméleti és morális monarchaként kellett tudását és akaratát a párttestbe kisugároznia annak érdekében, hogy azt – vagy legalább annak központi bizottságát – kollektív-monarchikus „szerv"-vé alakítsa át. A kommunista

mozgalom nézeteket egyeztető epizódjai mindig csak a megrendíthetetlenül monologikus eszményhez kapcsolt ráadások voltak. Fentebb megjegyeztük már, hogy a példaszerű harcos a forradalmi ádvent időszakában miképp nyomta rá létezésére a haraggyűjtőhely formáját. Ha ebből a megfigyelésből levonjuk a megfelelő következtetéseket, akkor érthetővé válik, hogy „a forradalom" elszánt „szubjektumának" egy bankárhoz hasonlóan kellett viselkednie, akire rábízták egy globális keretek közt működő pénzintézet vezetését. A forradalmi szubjektivitás csak így hihette el, hogy őt választották ki a világtörténések forgáspontjává. Ebben a bankban nem csupán aktív érték- és energiamasszává tömörítik a múltban felhalmozott felháborodásokat, a szenvedések emlékeit és a haragimpulzusokat, hanem mostantól fogva a valós viszonyokba visszaforgatott beruházások számára is rendelkezésre bocsátják ezeket a forradalmi intenzitásokat. A jövő ekkor szubsztanciálisan azonos volna azon tőkehozammal, mely a harag és a felháborodás távolba látóan befektetett összegeiből származik. Pontosan ezeket az összegyűjtő és ismét kiköltekező tevékenységeket kellett a kiterjedtebb harcias testek létrehozásakor egy kibővített skálán bemutatni. Amint megtörténne a radikális szubjektivitás átutalása a vezértől a Párt radikális törzskarához (s emellett az új titkosrendőrségekhez), teljesen új típusú politikai szervezet kelne életre, ti. a haragnak az a bankja, amely ügyfelei befektetéseivel köt történelmi léptékű üzleteket. E bank szenvedélypiacon történő megjelenésének köszönhetően a kollektív harag a pszichikai és politikai rezdülések puszta halmazából értékesítést követelő tőkévé alakul át.

A NEM-MONETÁRIS BANKRENDSZER FÖLBUKKANÁSA

Megmutattuk, hogy az anarchista rombolás sejtjéről kialakított koncepciót a 19. században miként alkották meg a népszerű orosz bűnbanda mintájára. Természetszerűleg ezt a példaképet az anarchisták közönsége előtt nem túl gyakran vallották be. Ezért aztán az sem meglepő, hogy Bakunyinnak az anarchista mozgalom megszervezésével kapcsolatos írásaiban a forradalmi-bűnözői alapügylet paravallásos szépítgetéseivel találkozhatunk, mindenekelőtt az 1866-os *Egy nemzetközi forradalmi-szocialista titkos társaság elveinek és megszervezésének bemutatása,* valamint az 1868-as *A szocialista demokrácia nemzetközi testvérisége és nemzetközi szövetsége titkos szervezetének programja és szabályzata* címűekben. Ezeknek a dokumentumoknak a tanulmányozása közben szembeszökő a rokonság a 18. századi titkos társaságokkal, és *eo ipso* a keresztény szerzetesrendekkel. Olybá tűnik, mintha ebben az esetben egy bombákkal nyomatékosított rózsakeresztes mozgalom esküdne fel történelmi küldetésére. Ezért aztán nem írható a véletlen számlájára, hogy Bakunyin híveit nem ritkán a jezsuitákkal hasonlították össze. Mivel a bakunyinizmus számára kizárólag destruktív forradalmi feladatkör körvonalazódott, ezért a szerző programadó írásai megtűrhették az anarchista szövetségnek a bűnözői egyesüléssel való azonosítását. A tiszta rombolás egyházának tagjaiként Bakunyin mesteremberei fel voltak oldozva a társadalmi újjáépítés feladatai alól.

Teljesen másként alakult a helyzet a kommunisták számára, akik a rombolás és az újjáépítés folyamatszerűen szétválaszthatatlan egységébe vetett hit mellett kötelezték el magukat. Mivel számukra az államhatalom megragadása volt

a tét, ezért a bűnözőromantikának és a törvények nélküli ellenkultúrának tett anarchista engedmények elfogadhatatlanok voltak. Az államhatalom esetükben még a kommunista funkcionáriusok általi megragadását követően is hangsúlyozottan etatista ismertetőjegyeket hordoz majd. Ez a tény a kommunista kezdeményezések köréből kizárta a nemes szívű rablóbanda vagy a bűnözőkből álló szerzetesrend paradigmáját. A leninista irányzat harcosai olyan szervezeti modellt követeltek, amely képes megfelelni azon követelményeknek, melyeket a felülről kezdeményezett átalakítás hosszú időt igénybe vevő politikája támasztott. A dolgok állása szerint valami hasonlót csak a polgári-félfeudális társadalom legsikeresebb intézményeiről lehetett leolvasni, nevezetesen a hadseregről, amelytől a parancsadási hierarchia koncepcióját vették át, hogy azután a lehető legszigorúbb pártfegyelmet vezessék le belőle; valamint a modern közigazgatási bürokráciáról, amely a maga kváziautomatikus és önzetlen hatékonyságával szuggesztív mintát kínált a szocialista pártapparátus számára. Éppen elég sokat írtak már össze Leninnek a német birodalmi posta szervezettsége iránt táplált csodálatáról. Aki el akar mélyedni a reálisan létező szocializmus filiszterségében, az a német állami fensőbbség 1900 körül megvalósított alárendelő gépezeteinél lyukad ki. Maga Lenin sosem csinált titkot abból a meggyőződéséből, hogy az orosz „tiltakozási potenciáloknak" azokat az utakat kell bejárniuk, amelyekre a németek államkapitalizmusa és a porosz hadiipar szigorú irányítása lépett 1914-től kezdődően.

A késő feudális, majd a polgári hadsereg és igazgatás formáinak a leninista pártképződésre gyakorolt modellértékű hatását soha nem vonták komolyan kétségbe. Rosa Luxemburg tehát nem tévedett akkor, amikor meglehetősen korán figyelmeztetett már Lenin az „ultracentralizmus" iránt tanúsított germanofil előszeretetére. Csakhogy az efféle példaképekhez folyamodás inkább elfedi, mintsem megmagyarázza a szervezett kommunizmus korszakos újdonságát. Ennek a rendszernek a sajátosságára ugyanis – mint már megjegyeztük – csak akkor esik megfelelően éles fény, ha külső megjelenését tekintve inkább egy banki vállalkozás, mintsem hadászati vagy bürokratikus egység körvonalait fedezzük fel benne. E látszólagos paradoxon feloldásához meg kell szabadulnunk attól az előítélettől, mely szerint a bankok kizárólag pénzügyleteket bonyolítanak. Pedig valójában a banki funkciók a jelenségek sokkal szélesebb körét fedik le, mint amit a monetáris tranzakciók jelentenek. A bankokkal analóg folyamatok mindenütt képbe kerülnek, ahol kulturális és pszichopolitikai entitások – tudományos ismeretek, hitbéli aktusok, műalkotások, politikai lázadásrezdülések és sok minden más – halmozódik fel azért, hogy az akkumuláció egy bizonyos fokára érve a kincsformáról áttérjenek a tőkeformára. Ha elfogadjuk egy nem-monetáris bankrendszer létezését, akkor azt a megfigyelést tehetjük, hogy a másik említett típusba tartozó bankok, politikai affektus-gyűjtőhelyekként felfogva, ugyanúgy képesek a többi ember haragjával gazdálkodni, ahogy a pénzt kezelő bankok az ügyfeleik pénzeszközeivel. Ezzel a tevékenységükkel tehermentesítik ügyfeleiket az önállóan kialakítandó kezdeményezések nyűgétől, miközben nyereséget is kilátásba helyeznek számukra. Ami az egyik esetben monetáris tőkehozamot jelent, az a másikban thümotikus prémiummal kecsegtet.

Ezek a bankok rendszerint politikai pártokként vagy mozgalmakként jelennek meg, nevezetesen a politikai spektrum bal szárnyán. A haragvó lelki rezdülések „konstruktív politikává" történő átalakítása minden politikai táborban a pszichopolitika *magnum opus*ának [nagy mű] számít.

(Egyébiránt megkockáztatható a feltételezés, hogy a szociális rendszerek Niklas Luhmann-i elmélete által kimutatott jogi, tudományos, művészeti, gazdasági, egészségügyi, vallási, pedagógiai stb. alrendszerekre történő funkcionális elkülönülés magában foglalja az utalást mind a mindenkor sajátlagos regionális kapitalizálódásra, mind pedig egy ennek megfelelő bankformációra.)

A közgazdaságtan a bankot a tőke gyűjtőhelyeként definiálja. Legfőbb feladatának ügyfelei vagyonának az értékmegőrzés és -gyarapítás értelmében vett kezelése tekinthető. Gyakorlati szempontból ez azt jelenti, hogy az ügyfelek betéteit, amelyek befizetésük pillanatában pusztán terméketlen pénzkincset jelentenek, haladéktalanul tőkévé alakítják, és logikus következményként haszonorientált üzletágakba fektetik. A bank egyik legfontosabb feladatköre abban ragadható meg, hogy kockázati ütközőként hat, azaz részelteti az ügyfeleket a befektetések sikerében, miközben lehetőség szerint megóvja őket a kudarcoktól. Ezt az elrendezést a kamat irányítja, amely a dolog természete szerint annál alacsonyabb, minél magasabbra helyezik a kockázat kizárásának a fokát.[42]

A bennünket érdeklő összefüggésben mármost arra kell figyelemmel lennünk, hogy az átmenet a kincsformáról a tőkeformára döntően megváltoztatja a pénz időprofilját. Az egyszerű kincs még teljes mértékben az értékmegőrzés szolgálatában áll. Amidőn összefogja az elmúlt idők begyűjtéseinek és fosztogatásainak anyagi eredményeit, tisztán konzerváló feladatkört lát el (hogy egy pillanatra ne szóljunk a kincsképzés elképzelt saját értékéről). A kincs tagadja a folyamatosan futó időt, hogy az összegyűjtött jószágokat a permanens jelenben horgonyozhassa le. Aki egy kincsesláda előtt

42 Vgl. Dirk Baecker: *Womit handeln Banken? Eine Untersuchung zur Risikoverarbeitung in der Wirtschaft.* (Niklas Luhmann előszavával.) Frankfurt 1991.

áll, vagy belép egy kincseskamrába, a szó legteljesebb értelmében megtapasztalja, hogy mit is jelent a jelenlét. A jelenlévő kincs által alapított időforma ennek megfelelően a múlt által támogatott tartam, mint az összegyűjtött dolgok állandó megmaradása – a magasztos unalommal mint megélt reflexszel egyetemben.

A kinccsel ellentétben a tőkétől idegen az összegyűjtött jelenlétből fakadó unalmas boldogság. Mozgékony létmódja okán állandó elidegenítésre ítélt. Csakis epizódszerűen – mondjuk a mérlegkészítési határidők alkalmával – tudja magát virtuálisan jelenlévő összegként megjeleníteni. A tőke mindig önértékesítési turnékon vesz részt, és egyetlen pillanatban sem birtokolja teljesen önmagát. Ebből következik, hogy lényegéből fakadóan „futurisztikus" hatásokat eredményez. Krónikus előzetes feszültséget teremt az eljövendő irányában, amely minden újonnan elért színvonalon megújult haszonvárakozásként nyilvánul meg. A rá jellemző időforma a rövid időtartamú felhalmozási periódus, amely tartós válság formájában megy végbe. Ezért csak a tőke dinamikája hozza meg azt a teljesítményt, melyet Trockij – a fogalmak üdvözlendő összekeveréséből kifolyólag – a forradalmi politikai vezetés gondjaira akart bízni. A „permanens forradalom" éppenséggel a tőke *modus vivendi*-jét, és nem valamelyik káder viselkedését írja le. Valós küldetése az, hogy állandóan saját mozgásának bővített folytatódásáról gondoskodjék. Úgy tudja: arra rendeltetett, hogy minden olyan viszonyt szétromboljon, amelyek szokásokból, erkölcsökből és törvényhozásból álló értékesítési akadályok formájában győzelmi menetének útjába állhatnak. Éppen ezért nem létezik kapitalizmus azon tiszteletlenség győzelmes elterjedése nélkül, amelyre a kor kritikusai a 19. század óta a nihilizmus látszatfilozófiai névtábláját ragasztották. Valójában a Semmi kultusza csak a pénz

monoteizmusának mellékhatása, melynek szemében minden más érték bálvány és agyrém csupán. (Egyébiránt ennek a teológiáját is trinitárius módon kell kialakítani, mivel a „pénzként" érthető atyához még a „siker" értelmében vett fiú és a „kiválóságként" felfogható Szentlélek járul.) A kapitalista logikának megfelelően a bankoknak kulcsszerep jut a mindenoldalú pénz meghatározta viszonyok kialakításában, mivel csak a permanens nyugtalanságnak ezek az ügynökségei képesek a pénzáramlás hatékony összegyűjtésére és elvezetésére.

A gyűjtőhely ötlete, mint olyan, magától értetődően jóval régebbi, mint a banké, amely – mint ismeretes – csak az itáliai kora reneszánsz óta öltötte fel máig is felismerhető körvonalait. Maga az ötlet egészen az ún. neolitikus forradalom időszakáig nyúlik vissza, amikor a gabonatermesztésre való áttéréssel együtt kialakult a készlettartás gyakorlata is. Ehhez a technikai és a mentális újítások hosszú sorozata kapcsolódik, melyek a raktárépületek emelését éppúgy magukban foglalják, mint a szűkös tárolt erőforrások melletti háztartás begyakorlását (amiből ne felejtsük ki a hódító háború mint a mások készleteihez való hozzáférés második aratás gyanánt történő feltalálását).

A korai agrárius készletfelhalmozó kultúra legfontosabb eszmei reflexe az aratás cselekvési mintájában jelenik meg. Amióta létezik a vetés és az aratás összefüggése, a paraszti életre egy mindent átható habitus nyomja rá a bélyegét, ti. a minden évben esedékes várakozás a beérés pillanatára. Az aratás pedig maga után vonja a készlet felfedezését, mint a közösségi élet egy éves cikluson belül érvényesülő alapját. A készlet archetípusa az első parasztok és hivatalnokok elméjében dereng fel a „takarékoskodás", a „beosztás" és az „újraelosztás" cselekvési mintáinak alakjában. Amikor az aratás sémája metaforikus értelemben is elérhetővé válik, akkor a kincsek minden fajtája felhalmozás tárgyává válhat a gyümölcsökkel kapcsolatos analógia szerint – kezdve a fegyverekkel és az ékszerekkel egészen a gyógyítás, a művészetek, a jog és a tudás kincseiig, melyek segítségével egy-egy kultúra a saját szimbolikus túlélését biztosítja.

Mint ismeretes, Martin Heidegger dolgozta ki azt a javaslatot, hogy a *logosz* filozófiai fogalmát, mely az ógörög *legein* igéből vezethető le, a „szüret" agrárius sémájához kapcsoljuk vissza. Eszerint az írott művek logikai megismerése és a körülmények értelmező észlelése bizonyos módon az aratás szimbolikus eszközökkel történő továbbfolytatása volna. Innen nézve kézenfekvőnek tűnhet az elképzelés, hogy a tudás szférája formája szerint egy magasabb rendű készletgazdasági összefüggést képez, melynek esetében a hagyomány vetőmagjai a mindenkor jelenlevő nemzedékekre hullnak, hogy összegyűjteni a megismerés mindig újra betakarítandó terményeit. Ilyen feltételek mellett még a filozófusok is hibrid parasztoknak képzelhették magukat (holott egyébként szigorúan urbánus kontextusok meglétére szorulnak).

Heidegger tanítása a logoszról, mint az értelem szüretéről következetesen egy modernség előtti tudományfogalomnál állapodik meg. Amikor a gondolkodó begyűjtésből nyert készletének vagy kincsének ókori vagy középkori archetípusa mellett tartott ki, vonakodott gondolatilag végrehajtani a tudástermelés kutatás általi modernizálását. Ellenkezőleg: abban a dolgok „eredendően kibontakozott", a technikát megelőző adottságmódjának végzetes eltorzítását pillantotta meg. Meglátása szerint a kutatást ténylegesen – hasonlóan a bankrendszernek az újabb keletű pénzgazdálkodás keretein belüli kibontakozásához – a szervezett tudásfelhalmozás és -megújítás intézményeiben gyakorolják, nevezetesen a tudományos

akadémiákon és a modern egyetemeken. Alkalmazottai és apparátusai révén autentikus tudásbankok szerepét töltik be – miközben a bankok – mint ismeretes – mindig partnerekként és megfigyelőkként működnek együtt a vállalkozásokkal. Kognitív téren a vállalkozási feladatkör ellátása a kutatóintézetekre hárul. Amint a tudás a kincsformából – ahogyan az a barokk polihisztor tudósoktól kezdve egészen Leibnizig megtestesült – átalakul tőkeformává, nem halmozható fel többé a készletek egyedüli hordozójaként. Az a művelődési szabály, hogy: „Szerezd meg, hogy birtokolhasd", a kutatássá dinamizált tudás esetében elveszti érvényességét, mivel nem tulajdon gyanánt, hanem bővített újratermelését szolgáló kiinduló anyagként szolgál, csakúgy, mint a modern pénz, melyet már nem kincsesládikákba vagy harisnyába rejtve halmozunk fel, hanem visszakerül a körforgásba, hogy a magasabb szintű forgalom folyamataiban értékesedjen.

A tudásnak ez az alakváltozása nem a 20. század újítása, habár az megfelel az igazságnak, hogy először ez a kor beszélt explicit kifejezések keretei között tudás-, illetőleg kognitív gazdaságról, hogy azután egészen a „tudás alapú társadalom" hibrid koncepcióihoz tornázza fel magát. A dolog lényegét tekintve a tudás működtetésének folyamata a tőkével analóg alapokra támaszkodik, amióta a tudományos megismerés aktuálisan rendelkezésre álló készletét a szervezett kutatás segítségével tárják fel a bővített újratermelés számára. Eközben az átmenet vezető szimptómái közé sorolhatjuk az akadémiák egykor Leibniz által különös nyomatékkal követelt felállítását is.

Így tehát a kutatás a tudás tartományában azoknak a tevékenységeknek a komplexumához tartozik, melyet a monetáris szférában befektetésnek neveznek, azaz magában foglalja annak ellenőrzött kockázatát, hogy az eddig megszerzett dolgokat kockára tegyük a jövőben megszerzendő értékek kedvéért. Az ilyen kockázatos műveletek lezajlási görbéjétől azt várják el, hogy a konjunkturális ingadozások ellenére mégis folyamatos felhalmozásról tanúskodjon. Ugyanakkor a tudástőke éppúgy ismer specifikus válságokat, mint a monetáris tőke, amelyek további értékesíthetőségét megkérdőjelezni látszanak. A válság megoldása általában abban áll, amit az újabb keletű tudásszociológia paradigmaváltásnak nevez. Ennek során úgy semmisülnek meg egyes régebbi kognitív értékek, hogy közben a tudományüzem – új konceptuális keretfeltételek mellett – még intenzívebben működik, mint valaha.

Hasonló megfigyelések tehetők az újabb művészettörténet területére vonatkozóan is. A művészeti alkotások tartományában legkésőbb a kora 19. századtól kezdődően (a 15. századig visszanyúló előkészületeket követően) végbement az átmenet a kincsszerű felszaporodástól a tőkeformájú felhalmozás irányába, amely mindenekelőtt a múzeum és funkcióváltása dinamikus történetéről olvasható le. Ezekről a folyamatokról a muzeológia virágzó tudománya és a kuratóriumokkal kapcsolatos újabb tanulmányok tudósítanak bennünket. Olyan diszciplínák ezek, amelyek az utóbbi fél évszázad során a művészeti üzem nép- és világgazdaság-tanaként vetették meg lábukat annak ellenére is, hogy a kuratóriumi gyakorlat csak ritkán vesz tudomást saját elméletének újszerű alapjairól. Ahogyan a banki alkalmazottak annak hiányában is kiváló munkát végezhetnek, hogy ismeretekkel rendelkeznének a bankrendszer általános logikájáról, ugyanúgy a kortárs művészet és kultúra színtereinek kurátorai anélkül is képesek hasznossá tenni magukat, hogy legalább nagy vonalakban elgondolkodnának a művészeti tőke mozgásán.

Elsősorban Boris Groys vizsgálódásainak köszönhető, hogy fogalmilag pontosan megrajzolhatóvá vált a művészetrendszer belépése az endogén kapitalizmus korszakába.[43] A szóban forgó folyamatok endogén jellegére helyezett hangsúly azt emeli ki, hogy ebben az esetben nem annyira a pénz és a művészet közti külsődleges kölcsönhatásokról van szó a művészeti tárgyak piacain, sőt még csak nem is a műalkotások ún. árujellegéről, amely egykor kulcsszerephez jutott a mára csaknem kihalt marxista művészetkritikában. Valójában a művészet rendszere egészében és legbelül egy a kapitalizmusban megismerthez hasonló történéssé változott a vállalkozói körök és a banki funkciók összejátszásának megfelelő formáiban. Ebben a folyamatban a művészeti alkotások eddigi eredményei olyan tőkealapot képeznek, amelyből az aktuális művek termelői kölcsönöket vesznek fel azért, hogy azok segítségével új és a korábbiakhoz képest kellően eltérő műveket hozzanak létre. Groys a felhalmozódott műtárgyak tőkealapját nevezte „archívumnak", miközben ez a kifejezés – Foucault-tól eltérően – ironikus módon nem a tároló porszürke, holt oldalát, hanem annak életteli, előrehajtó, a kiválasztódást irányító tendenciáját jelenti. Végső soron az „archívum" hordozójaként csak a kultúra fennmaradása szavatolójának minőségében megjelenő állam – vagy inkább az államok elképzelt internacionáléja – jöhet szóba. (Mindeközben a magángyűjtemények viszonylagos értéküket csak a közgyűjteményekhez és ezeknek az „archívumban" végbemenő virtuális szintéziséhez való viszonyulásukban képesek megőrizni.)

43 Vö. Boris Groys: „Marcel Duchamps »Readymade«, i. h., uő: „Fundamentalismus als Mittelweg", i. h., uő: *Politik der Unsterblichkeit. Vier Gespräche mit Thomas Knoefel.* München 2002.

Az archívum az imaginárius múzeum intelligens formája. Miközben André Malraux jól ismert jellemzésével megállt a mindig jelen lévő globális kincs tompa eszméjénél, addig Groys a magas kultúra fokán álló modernizált művészet- és kultúratároló gyűjtőfogalmában, ti. az archívumban, az önmagát értékesítő tőke funkcióit mutatta ki. Ezzel megnevezésre kerül az oka annak, hogy az aktuális művészeti életet miért lehet már kizárólag a művészeknek és a művészeti menedzsereknek az archívum fáradhatatlan, bővített újratermelése érdekében megvalósított együttműködéseként elgondolni. A háttérben állandóan jelen lévő archívum ténylegesen rákényszeríti a művészettermelést a művészetfogalom szakadatlan bővítésére. Ennek eredményeit az archívum ügynökei értékelik, és az eladdig tárolt anyagokkal szemben kimutatható különbségértékek mentén illesztik be a gyűjteménybe.[44] Ily módon olyan dolgok is bebocsátást nyerhetnek a művészet szentélyébe, amik eddig a művészet ellentétének számítottak. Amióta ez a rendszer nyomja rá a bélyegét a piacokra, azóta az a népszerű kijelentés, hogy valami „múzeumérettė" vált, éppen az ellenkezőjét jelenti annak, amit ez a kijelentés egykor kifejezni szándékozott. S ami már megtette a múzeumba – pontosabban az archívumba – vezető utat, az ettől kezdve megfelel az új dolgok örök visszatéréseként emlegetett törvénynek. De ahogy minden felhalmozott értéktőke, úgy az archívum értéke is a leértékelődés vagy az elértéktelenedés kockázatának van kitéve. Főképp az új keletű médiumok fejlődése nyomán kialakuló újszerű műnemek felbukkanása vezet válságokhoz, amelyeket az archívum hatékony művészeti és kultúrabankként az értékek átértékelésével old meg.[45]

44 Vö. a „Das Neue als das wertvolle Andere" c. szakasszal Boris Groys: *Über das Neue* c. könyvében, 42. sk. o.

45 A művészetüzem rendszerszerű szemléletével kapcsolatban lásd Beat Wyss: *Vom Bild zum Kunstsystem.* Köln 2006. I. köt., 117–284. o.

A kincsképződésnek arra a jelenségére, amely egészen a formális bankrendszer létrehozásának küszöbéig vezet, végül a vallás tartományában is rátalálunk. Amit a keresztények fennállásuk első évszázada óta eklézsiának neveznek, semmiképp sem tekinthető pusztán a közösen vallott hittételek által összetartott személyek szövetségének. Az egyház koncepciója kezdettől fogva az üdvözülés valóságát tanúsító bizonyítékok gyűjtőhelyét is jelentette. Az eklézsia keretei között zajló gyűjtőmozgalom legkésőbb a második században vette kezdetét az evangéliumok és az apostoli iratok összegyűjtésével. Az újtestamentumi kánonná történő összesűrítésük már igen korán jelentős polemikus értéket képviselt, mivel az „igaz vallás" kialakulása az eltérésekkel szemben folytatott folyamatos harc során ment végbe. Az evangéliumi maghoz azután szakadatlan felhalmozódás útján kapcsolódtak a korai misszióról szóló apostoli tudósítások, majd a „szorongattatott egyház" korának mártíriumi történetei. Olyan odaáramlás ez, amelyért nem utolsósorban az apokaliptikus jóslat utóhatása, továbbá a Jézus közelgő visszatértére való, még sokáig élő várakozás tehető felelőssé. Az egyháztörténet azóta bizonyos mértékben mindig mártírium-történet is volt: az egyház boldog korszakai a mártírológia üres lapjait képezik. (A *Martyrium Romanum,* az egész hittörténet ezen irodalmi csontvázraktárának 2001-es új kiadása nem kevesebb, mint 6990 bejegyzést tartalmaz, valóságos kincsestárát képezve a keresztényi áldozathozatal bizonyítékainak a legkorábbi üldöztetésektől kezdve egészen a 20. századig.) Ezt követik a szentek életrajzai, a pusztaságban élő atyákról szóló legendák, valamint az üdvözültek és a példaképek élettörténetei. A keresztényi példamutatás épületes gyűjteményét a zsinati formulák doktrínális kincse teljesíti ki (a „Denzinger"-kézikönyvvel, a dogmatikának ezzel a csontvázraktárával egyetemben), amely az akkreditált teológusok adalékaiban tesz szert testes foglalataira. Végezetül a bíborosokról szóló krónikák, valamint a szerzetesrendek és a hittérítések történetei teremtenek színpompás archívumot a hitből fakadó csillámló kincsek számára.

A katolicizmusban a tekintély tehát – a bíborosok és a doktorok oktatói hivatása mellett – az „egyház őrizte kincs" állandó ragyogását is jelenti, amely kétezer éves felhalmozódásának hála az „üdv valóságának" az eklézsiában való jelenlétét van hivatva egyre újabb és újabb magyarázatokkal tanúsítani. Kérdéses ugyanakkor, hogy ezeknek a „realitásoknak" a katolikus igazgatása képes-e a kincsformáról a tőkeformára való átmenet hatékony levezénylésére, mivel az igaz hit miatti aggodalma erősen korlátozza az áthagyományozott értékek innovatív tervezetekbe történő újraberuházását. A jelenkori katolicizmustól ugyanakkor nem idegen az üdvkincs bővített újratermelésének eszméje. II. János Pál pápa a maga módján adott választ a modern kor kihívására, és a csökkenő üzemi sikerek idején a szakrális tőke egyik fontos szegmensét, ti. a szentek seregét, több mint száz százalékkal megemelte. Az ő hivatali idejére eső 483 szentté (valamint az 1268 boldoggá) avatás csupán elenyésző részét képezi a tétlen üdvkincseknek operatív üdvtőkékké való átalakítását célzó átfogó offenzívának. Egyháztörténészek kiszámították, hogy az egyedül II. János Pál által kezdeményezett kanonizálások számosabbak, mint az egész egyháztörténeté a késő középkor óta.

Ez az utalás a folyamatos „üdvvalóság" tanubizonyságaiból álló, római módra adminisztrált kincsére világossá teszi, hogy a kereszténység sikertörténetét nem csupán annak a metafizikai bosszúbanknak a felépítése hajtotta előre, amelyről az előző fejezetben már részletesebben esett szó. Ez a siker épp-

úgy köszönhető annak az ebben a szakaszban jelzett folyamatnak, melyet leginkább a szeretet kincsképzéseként, sőt mi több: az üdv világbankjának megteremtéseként lehetne körülírni. Ennek eredményeiből a világ gyermekei is részesednek, akik ugyan nem mutatnak érdeklődést az egyházak üdvkincsei iránt, ugyanakkor készek elismerni, hogy a sikeres „társadalmaknak" szükséges gondosan újratermelniük, majd újraberuházniuk a „társadalmi tőkéjüket". Még a kereszténységhez nem tartozóknak sem esik nehezére annak megértése, hogy a fent leírtak miként értelmezhetők az egyház belső nézőpontjából a Szentlélek műveként. A bennünket érdeklő összefüggésben elegendő, ha ezen a példán bizonyítjuk a nemmonetáris bankrendszer realitását. Ugyanakkor ami megfelel a szeretet műveinek, az kevésnek bizonyulhat a haragéinak.

A Komintern: a harag világbankja és a fasiszta népbankok

Az itt következő megfontolások a globális méretekben működő haragbank felállításával kapcsolatban a kincsképződést és annak a regionális tőkefolyamatokba történő átvezetését leíró általános fenomenológia háttere előtt tesznek szert konzisztenciára. Amit e helyütt kincsképzésnek nevezünk, az empirikusan azon kommunikációk hatásából áll elő, amelyek a mindenkori tárházat szervezeti eszközökkel hozzák formába. Az efféle átmenetek kritikus pillanatát mindenkor a felhalmozott érték- és energiamennyiség átalakítása képezi abba a beruházható minőségbe, amely bővített önreprodukciója feladatainak kell, hogy szentelje magát.

Ami a 19. század második felének haragképzését illeti a kapitalista gazdálkodási mód legfőbb országaiban, magától értetődő, hogy a gazdasági mizéria és a politikai elnyomás krónikus viszonya miért gondoskodott a haragvás és a felháborodás gazdagon hömpölygő nyersanyagáról a kapitalizmus karmaiban vergődő széles „tömegek" köreiben. Ezek az amorf, gyengén artikulált szakadár impulzusok eleinte különálló tulajdonosok kezében összpontosultak, ahol leginkább a tehetetlenséggel lehetett azonosítani őket, mígnem a nemzetközi szervezetek felfogták, összegyűjtötték és a haragon alapuló progresszív ellenzékiség üzemi tőkéjévé alakították azokat. A megfontolásoknak ezen a fokán világosan felismerhető, hogy a régi baloldal politikai szövetségei és pártjai miképp bújtak a másként gondolkodók gyűjtőhelyeinek szerepébe. Ez a meghatározás lerögzíti, hogy a baloldali pártok egyik funkciója a hátrányos helyzetűek thümoszának a megszervezésében áll: pragmatikus, mediális és politikai alakot adnak a haragképesség és a méltóság iránti vágy közötti viszonynak. Üzleti alapját az ügyfeleknek arra adott ígérete képezte, hogy a magasabb fokú önbecsülés és a jövőben elérendő hatalombővülés formájában thümotikus tőkehozamban részelteti őket, amennyiben készek lemondani haragjuk pillanatnyi kitöltéséről. A nyereséget a haragbankok politikai műveletei teremtik, amelyekkel mind materiális, mind szimbolikus értelemben kibővítik tagjaik egzisztenciális mozgásterét. Mivel a gyűjtőintézetek egymástól eltérő haraghelyzetből adódó stratégiákat követnek, eleinte nyitva marad a kérdés, hogy hogyan sáfárkodnak a baloldali bankok a rájuk bízott befektetésekkel.

A 19. század utolsó harmadában a haraggal és a tiltakozással való gazdálkodásnak ténylegesen három, egymástól világosan megkülönböztethető stílusa kristályosodott ki: az anarchista-terrorista, a kommunista-centralista és a szociáldemokrata-reformista (továbbá a szindikalista). Olyan „stílusok", illetőleg hosszú távú eljárások voltak ezek, amelyek

természetszerűleg számos kompromisszumos képződmény alakját öltötték, miközben keveredésük a jobboldali haraggyűjtési formákkal további bonyodalmakról gondoskodott. Mindhárom említett hosszú távú eljárás számára evidensnek számított a belátás, hogy a haraggyűjtés eleinte kötelezően regionális és nemzeti formátumai pusztán pragmatikus és ideiglenes jelleggel bírnak. A kapitalizmusellenes impulzusok csak akkor voltak képesek arra, hogy továbbra is elérjék ellenfeleik színvonalát, ha – mint azok – mind szervezeti, mind műveleti szempontból nemzetek fölötti nívóra tornázzák fel magukat. Ez a belátás táplálta a nemzetköziségnek azt a pátoszát, amely a Nemzetközi Munkásszövetség (1864–1876) és a II. Internacionálé (1889–1914) napjaitól, majd – ismét Szocialista Internacionálé néven – 1923-tól egészen napjainkig minden autentikus baloldali párt számára kötelező hittétel maradt.

A 20. század leírásaiban 1914 augusztusát *unisono* [egyszólamúan], továbbá túlságosan egyoldalú indokok alapján a politikai modernség sorsát eldöntő dátummá mázolták át. Ugyanennyire egyetértően állapították meg azt is, hogy a birodalmi érdekeket képviselő nemzetek belépése az első világháborúba óhatatlanul a szocialista internacionalizmus katasztrófáját vonta maga után, mivel a mérsékelt baloldali pártok túlnyomó többsége a háborús frontvonalak kialakulása láttán visszafordult a nemzeti harci indítékok elsődlegességének irányába. II. Vilmos császárnak az 1914. augusztus 4-én a Berlini Birodalmi Gyűlés előtt tartott beszédéből ránk maradt hírhedt mondása, mely szerint Őfelsége nem ismer többé pártokat, hanem csakis németeket (hasonló értelemben nyilatkozott július 31-én az erkélye alatt összegyűlt népnek megtartott második beszédében is), a német példa alapján nyilatkoztatta ki és nyugtázta egyben a nemzetek fölötti szolidaritás teljes összeomlását. Valójában szinte

mindenütt sor került a túlnyomórészt a szociáldemokráciától meghatározott és a parlamenti munkába bevont munkásmozgalom integrációjára a nemzeti-birodalmi államok eufórikus hangulatú mozgósításának keretei között. A források arról tanúskodnak, hogy a háborús kölcsönök felvételének a Németországi Szociáldemokrata Párt általi megszavazása sok baloldali embert ért morális sokkként.

A bennünket érdeklő összefüggésben ezeknek a folyamatoknak a végzetszerűsége olyan elkerülhetetlenül bekövetkező bankválságként írható le, melynek során a „tömegek" nemzetközileg tevékenykedő intézetekben elraktározott haragbetétjeit az üzletvezetők egy váratlan fordulattal a nemzeti szintű politikai vezetés ellenérdekelt üzletfeleinek bocsátották rendelkezésére. Mindez egyet jelentett a megtakarított értékek globális méretű megsemmisítésével, illetőleg hamis eszközökbe történő befektetésével, mivel a másként gondolkodó munkásság specifikus érdekei nem voltak fellelhetők a nemzeti vezérkarok háborús tervezeteiben. Amidőn a mérsékelt munkásmozgalom vezetői az évtizedek során felhalmozott haragmennyiségeket, valamint a szakadár nézettömegeket visszavonták a kapitalista rend elleni harc legelső sorából, és az imperialista nemzetek közt dúló háború rendelkezésére bocsátották, példátlan horderejű „gazdasági bűntettet" követtek el. A gondjaikra bízott haragtőkék ilyen méretekben való elsikkasztására ugyanakkor részlegesen legalább bocsánatot kérhettek hivatkozva ügyfeleiknek a háború iránt tanúsított lelkesedésére. És valóban: 1914 augusztusának ujjongó képei csaknem egy évszázad elteltével is nemcsak politikai, hanem antropológiai tekintetben egyaránt botrányosnak nevezhetők.

Kultúrtörténeti nézőpontból a harag eltolódása a nemzetközi szintérről a nacionalizmus irányába visszatérést jelent a háború súlyával terhelt, politikai stressznek kitett csoportok kialakulásának történelmi formátumaihoz. A II. Internacionálé túlságosan laza szövetség maradt ahhoz, hogy tagjait valóságos nyomás esetén hatékony harci közösséggé (Heiner Mühlmann terminológiájával: egy működőképes, a legkiélezettebb stressznek is ellenálló, ugyanakkor együttműködésre sarkalló, egyben nagyszabású szerveződéssé[46]) lett volna képes összekapcsolni. Teljességgel képtelennek mutatkozott arra, hogy egy a háború terheivel dacoló pszichopolitikai testet képezzen. A háborús veszély hatására még szimbolikusan meggyőződéses internacionalisták is majdhogynem elkerülhetetlenül utat találtak a nemzeti frontvonalakhoz, mivel egyelőre ezek képezték a politikai stresszt feldolgozó közösségek érzelmileg meghatározott külső határait – eltekintve azoktól a ritka szellemektől, akik a „hazátlan fajankó" szitokszót filozófiai becsületrend gyanánt hordozták magukon. A nemzeti alapon megformált önfenntartó egységeket a 19. század óta a kötelező katonai szolgálatot teljesítő hadseregekkel támogatják meg, melyeket hivatásos katonai magok köré szerveznek. Egyébiránt egészen a 21. század kezdetéig kellett várni arra, hogy Európában posztnacionális hadi egységeket lehessen felsorakoztatni a politikai agendán. Az ennek megfelelő folyamatok merevsége és tehetetlenségi ereje alapján hozzávetőlegesen fogalmat alkothatunk magunknak arról, hogy még ma is mennyire erős az utóhatása annak, hogy a nemzetet a politikai túlélés végső intézményes egységével azonosítják.

46 Heiner Mühlmann: *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie.* I. h.

Ha figyelembe vesszük a II. Internacionálét alkotó nemzetrészek mindig csak laza összehangolását, akkor a naivitás vagy a képmutatás jeleként kell értékelnünk a munkásmozgalom radikális szárnya szószólóinak gyakorta hangoztatott mély csalódottságát 1914 augusztusát követően. Mintha ténylegkomolyan lehetett volna számítani arra, hogy Franciaország, Anglia, Németország és más birodalmak proletariátusának többsége háború esetén távolságot tud majd tartani a mindenkori nemzeti arcvonalaktól. Ha 1917 eseményeiből vonunk le tanulságokat, akkor aligha hessegethető el a benyomás, hogy az „imperialista háború" közvetlenül a keményvonalas baloldal képviselőinek a kezére játszott. Bakunyinnak a világháború kitörésébe, mint a forradalmi aspirációk végső esélyébe vetett – 1875-ben lejegyzett – reménye alig negyven évvel később beteljesült.

A népszerű thümotikus lelki rezdülések politikai folyamatokká történő átalakulása tekintetében a háború 1914. évi kitörése fordulópontot jelentett. Amint azt fentebb megjegyeztük, a háború közvetlen hatását abban lehetett megragadni, hogy a jórészt kapitalizmusellenes haragértékek heveny nemzetek közötti ellenségeskedésekbe csaptak át. Ennek pszichopolitikai következményei az események azon komplexumában csapódtak le, amelyet – nem minden hamiskás szemhunyorítás nélkül – „a szélsőségek korszakaként" jellemeztek. Ezt a korszakot egyfelől az elveszett haragnak a leninizmus általi erőszakos újraelsajátítására tett kísérlet határozta meg, amelyben mindenekelőtt a bármilyen áron kikényszerített forradalom reálpolitikáját kell felismernünk. Második ismertetőjegyét pedig a haragnak azokkal a militáns nemzeti mozgalmakkal létrejött tartós ötvözetében pillanthatjuk meg, amelyek a világháború után összezavarták Európa politikai színterét. A proletariátus elárult haragjáért

folytatott küzdelem helyzetbe hozta a szélsőséges harciasság két ismert formációját, s kettejük párbaja képezte a világpolitika súlypontját 1917 és 1945 között.

Az első ellenfél, a leninizmus által uralt III. Internacionálé, a baloldaliak haragbankja, először mutatkozott képesnek arra, hogy a hatásos világbanki támogatás igényével lépjen fel. Az októberi forradalom győzelmével a hátuk mögött ennek a vállalkozásnak az elöljárói, valamint felügyelőbizottsági tagjai úgy vélték, hogy az összegyűjtött harag olyan új szerve fölött rendelkeznek, amely alkalmas és képes lehet az eltérő gondolkodásmódokból fakadó, az egész világon szétszórt potenciálok operatív egyesítésére egy egységes burzsoázia-, kapitalizmus- és imperializmusellenes politika keretei között, mégpedig magas hozamú nyereségi kilátásokkal az aktivitásra sarkallt „tömegek" számára.

Az újszerű gyűjtés tragédiája már az orosz forradalom első napjaiban is kezdetét vette, amikor megmutatkozott, hogy Lenin tárgyszerűsége morális tekintetben feloldotta a varázs alól a radikális baloldalt. Arról a varázs alóli feloldásról van itt szó, melynek elfogadásához több nemzedéket átfogó időre volt szükség. Már 1918 őszén az orosz szociáldemokraták elleni vérengzésre szólították fel Petrográd munkásait: „Elvtársak, kíméletlenül üssétek a jobboldali szociáldemokratákat minden részvét nélkül; sem bíróságokra, sem törvényszékekre nincs szükség. A munkások haragja tomboljon (...) fizikailag irtsátok ki az ellenséget."[47] Ezzel nem csak – mondjuk – az 1921 márciusában lejátszódott kronstadti felkelés óta vált félreérthetetlenül világossá, hogy merre is vezet a forradalmi utazás, melynek során Lenin leghűségesebb hívei szegezték szembe a tanácsi demokrácia követeléseit a

47 Idézi Ernst Nolte: *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus.* 6. kiad., München 2000. 339. o.

forradalomnak a bolsevista vezetés általi monopolizálásával. Az a körülmény, hogy a Vörös Hadsereg megszervezője és a Sztálin-ellenes illúziókba vetett remények későbbi zászlóvivője, Lev Trockij a kronstadti lázadók lemészárlásában vívott ki magának érdemeket, nem kevésbé félreérthetetlenül jellemzi azt a meredek pályát, amelyen a baloldaliak ügye Oroszországban mozgott, mint az a tény, hogy Lenin az Oroszországi Kommunista Pártnak a kronstadti eseményekkel egy időben megtartott 10. pártkongresszusán nem átallotta kispolgári ellenforradalmároknak bélyegezni a nagy többségükben *bona-fide* [jóhiszemű]-szocialista lázadókat.

Lenin már 1918-ban hitet tett ama dogma mellett, mely szerint a barbárság elleni küzdelemnek nem szabad visszariadnia a barbár módszerek alkalmazásától sem. Ezzel a szófordulattal a kommunizmus alkotóelemévé avatta a rémtettek anarchista megnyilvánulásait. A férfiú, aki az ugrás pillanatában ezt írta a hatalomhoz: „A történelem nem fog megbocsátani nekünk, ha most nem ragadjuk meg a hatalmat",[48] vagy: „A tétovázás most formális bűncselekmény", nyilván nem hajlott arra, hogy elszalassza az alkalmat – még akkor sem, ha a hatalom megragadásának nyers eszközei és annak monopolizálása éles ellentétben állt is az egész vállalkozás nemes céljaival. Már akkor lehetett látni, hogy a forradalom valójában a tartósított puccs állapotába került, amely egyre kirívóbb ráfordításokat követelt meg ahhoz, hogy hűséget színlelhessen a programjához. Amidőn a leninizmus a tömeges terrort hirdette meg az állam forradalmi megalkotásának sikeres receptjeként, szétrombolta a felháborodás és az idealizmus lendületes viszonyát, amely 1917-ig a baloldaliak utópián alapuló politikájából táplálkozó privilégiumának alapját képezte.

48 Idézi Christopher Read: *Lenin.* Id. h. 178. o.

Mindez messzemenő következményekkel járt azzal kapcsolatban, amit később „a morál politikai felfüggesztésének" neveztek. Azt azonban, hogy ezzel beköszöntött a rendkívüli állapot időszaka, 1917 minden egyes kortársa képes volt felfogni. Mint ahogy bizonyossá vált az is, hogy a görcsös újraalapítások idején többé nem elegendő a széplelkek felháborodása a nem éppen örömteli állapotok miatt. Ugyanakkor senki sem volt felkészülve a forradalmi szélsőségek ilyen fokú kiéleződésére, amely szinte a harcok legelső napjától kezdve teljes vértezetben jelent meg a színen. Lenin álláspontja szerint a forradalmár legelső kötelessége az volt, hogy bepiszkítsa a kezét. A kommunisták az új viszonyok határozott kiszimatolásával szócsövükön, a Pravda 1918. augusztus 31-i számán keresztül „A munkásosztály himnusza mostantól fogva a gyűlölet és a bosszú dala lesz!" szavak segítségével tették közzé programjukat: A „Ne ölj" ötödik parancsolatának első explicit felfüggesztéseként a forradalmi brutalitás szükségszerűségére vonatkozó lenini tanítás nyílt, habár egyelőre még csak ideiglenesnek kikiáltott szakításhoz vezetett a régi Európáét jellemző zsidó, keresztény és magánemberi morál hagyományával. Ugyanakkor Lukács György az izzó lelkű áttért hívő következetességével már 1920 körül odáig merészkedett, hogy a „Második etika" címszava alatt megfontolás tárgyává tette a jó érdekében végrehajtott gyilkolás új szabályait.[49] A kettes szám ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy bár az ember visszaemlékszik a zsidó-keresztény tradíció első, a gyilkolással ellenségesen szembenálló etikájára, azonban azt látó szemekkel érvényen kívül kell helyezni, hogy gondtalanul hozzá lehessen látni a forradalmi cselekvéshez. A forradalomban való részvétel abszolút idealizmusa eloldotta láncaitól a totális instrumentalizmust az Új elébe gördített akadályok felszámolása előtt. Mind Lenin, mind Lukács számára kétségbevonhatatlannak tűnt, hogy a reálisan végbemenő forradalomra purgatóriumi küldetés vár: az osztálytársadalom és a kommunizmus köztes birodalmának logikájából kényszerítő erővel adódott a „tisztogatás" cselekvési mintája. Mivel a világtörténelem világtörvényszékké változott, ezért a forradalmárból sem hiányozhat a múlt maradványaival szemben tanúsított kemény bánásmód. Nem véletlenül hangzott az orosz avantgárd formulája a következőképpen: „Az időnek mindig igaza van." Mert amikor a jövő kopogtat, akkor a rémségek kapuján lép be.

49 Vö. Norbert Bolz: *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen.* München 1989. 13–20. o.

A kevésbé finomszövésű kontextusokban a morálnak ez a felfüggesztése – fogalmazzunk egyszerűbben: a bűntettek elkövetésének kötelezettsége – egy egyszerű mennyiségi megfontolásra hivatkozott. Ahhoz, hogy megmenthessük sok millió ember életét, bele kell törődnünk néhány ezer személy feláldozásába. S azt sugallták, hogy egyetlen ítélőképességgel megáldott ember sem vonhatja ki magát az efféle megfontolás alól. És nem is kellett túl sokat várni ahhoz, hogy az emberek elé táruljon annak a látványa, hogy miképp áldoztak fel milliókat annak érdekében, hogy egy gyanakvó filozófuskirály vezetésével néhány ezer, majd már csak néhány tucat ember megőrizhesse a hatalmát –, még ha ez a kisszámú ember továbbra is azt állította, hogy hatalmát az emberiség legmagasztosabb reményei érdekében gyakorolja. Az egyenlőség paradoxonát még soha nem feszítették ennyire túl, mint a bolsevizmus virágkorában: akkoriban az osztálynélküliséget hirdető alfaállatoknak sikerült az egész hatalmat a kezükben összpontosítani.[50]

50 Sztálin kijelentése szerint a Kommunista Párt három-négyezer legmagasabb rangú vezetőt („pártunk tábornoki karát"), továbbá harminc-negyvenezer középvezetőt („párttisztet"), valamint száz-százötvenezer parancsot osztó személyzetet („pártaltisztet") ölelt fel.

Egyébiránt e tragikus számításokból már igen korán durvább változatokról is lehetett hallani. Lenin közvetlen közelében olyan tételek is megfogalmazódtak, hogy egy annyira nagyszámú nép esetében, mint amilyen az orosz, minden további nélkül fel lehet áldozni egy tizedrészét, ha a maradékkal a siker reményében lehetne tovább dolgozni.[51] Az osztály alapú genocídium eme klasszikus fantazmagóriájának szerzője, Lenin legközelebbi munkatársa, Zinovjev ilyet soha nem nyilatkozott volna, ha nem lett volna megbizonyosodva a forradalom vezetőjének egyetértéséről. 1918-tól kezdve a megtizedelés archetípusa magának a pártelnöknek a rendeleteiben is kísértett. Szerinte, ha emitt-amott megtizedelnék az embereket, akkor a többiek egy csapásra maguktól formálható tömeggé válnának.[52] Trockijjal kapcsolatban pedig az a hír járta, hogy a Vörös Hadsereg parancsnokaként kisebb vétségek esetén is minden tizedik katona agyonlövetéséről intézkedett. Leninnek az a kijelentése, hogy az elnyomásra csak a kapitalizmusból a kommunizmusra való átmeneti időszakban volna szükség, alig volt több a morális aggályok hatályon kívül helyezését szolgáló jelmondatnál. Az ehhez olykor hozzáfűzött érv, mely szerint ezúttal a kisebbség többség általi elnyomásáról lenne szó, ami önmagában is reményt keltő újdonságnak számíthat, és ami megfelel a „szocialista humanizmus" harci stílusának, olyan kiengesztelő formulának bizonyult,

51 Megbízható források szerint ez a hun szellemiséget tükröző tétel Lenin egyik legközelebbi bizalmasának, Grigorij Zinovjevnek tulajdonítható, aki 1918. szeptember 17-én egy Pétervárott rendezett pártgyűlésen a következőket jelentette ki. „A százmilliós szovjetorosz lakosságból kilencvenmilliót meg kell nyernünk a magunk számára. A többivel nincs mit megbeszélnünk: őket ki kell irtani." Egy újsághír alapján Zinovjev beszédét nagy tetszésnyilvánítással fogadták. Idézi Ernst Nolte: *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus.* 6. kiad., München 2000. 89. o, valamint 513. sk. o.

52 Vö. Alexander Jakowlew: *Die Abgründe meines Jahrhunderts. Eine Autobiographie.* Lipcse 2003. 154. sk. o.

aminek az volt a rendeltetése, hogy megtakarítsa az aktivisták számára annak belátását, hogy vészterhes módon eltértek az eredeti tervtől. Visszatekintve mindenkinek a szeme előtt, akinek nincs valamilyen különleges oka rá, hogy ne akarjon tudomást venni róla, világosan kirajzolódnak annak indítékai, hogy az államhatalmat megragadó kommunizmus miért jelentett az első naptól az utolsóig átmeneti időszakot a legrosszabbtól a legrosszabb felé.[53]

Amennyiben elfogadjuk a tézist, amely szerint a „fasizmus" kezdeti időszakában kísérletet jelentett arra, hogy a háborúban megerősödött szocializmusokat átvigye a háborút követő „társadalmak" életformáira, akkor egy dolog tagadhatatlan. Az ti., hogy Lenin 1917 késő őszén kiadott rendelkezései váltották ki a 20. század első autentikus fasiszta kezdeményezéseit. Ezekhez mérten Mussolini és klónjai csak epigonokként viselkedhettek.[54] A régebbi militáns jobboldal kezdeményei 1914 előtt ezen a téren – mint mondjuk az *Action Française* – alig jelentettek többet a mindenütt készen talált szocialista és nacionalista zálogtárgyakból könnyedén

53 Jól tükröződik ez a kommunizmust követő időszak irodalmában, így példának okáért Viktor Pelevinnek a Putyin-éráról szóló szatirikus, *Die Dialektik der Übergangsperiode von Nirgendwoher nach Nirgendwohin* c. regényében (München 2004.; Moszkva 2003.).

54 A tézist, mely szerint voltaképpen Lenin iktatta be a fasizmust, az ötvenes években szovjet tudósok mondták ki, köztük a Nobel-díjas Lev Davidovics Landau. De Romain Roland is, aki a Sztálinnal való 1935 júliusában történt baljóslatú találkozását követően a nyugati szovjetbarát erők cégérévé vált, a húszas évek végén még azt jegyezte fel magának, hogy a kommunizmus nemzette a fasizmust, amennyiben ez utóbbi csupán „megfordított kommunizmust" *(un bolchévisme au rebours)* jelent. Vgl. François Furet: Le passé d'une illusion. Essai sur l'idee communiste au XXe siècle. Párizs 1995. 321. o. Antonio Negri elismeri, hogy a populizmus és a fasizmus bizonyos változatai még ma is a szocializmusból eredő torz ivadékokat jelentenek. Vö. Antonio Negri: *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire.* Frankfurt – New York 2004. 282. o. Landau tétele Rolland és Negri álláspontjához képest jóval radikálisabb és találóbb, mivel a leninizmust nem csupán a fasizmust kiprovokáló tűzhelyeként azonosítja, hanem annak prototípusaként.

előállított „barkácstermékeknél". Georges Sorelnek a harcos proletariátushoz intézett felhívásai is csupán a korra jellemző ama himnuszok sikeresebbjei közé tartoztak, melyek az erőszakot a „gyávaság" liberális „kultúrájával" szembeni orvosságként állították be.

Első ízben Lenin beavatkozásának hatására lépett a mobilizációs mítosz a realitás talajára. A lenini veretű baloldali fasizmus eredeti változatában végletesen letisztult formában jelentek meg az új politikai stílus ismertetőjegyei, amely stílus sosem tagadta le a világháború valóságában fogant eredetét. Ezen jellemzők közül a következőket érdemes kiemelni: a vezér és a vezetettek közötti viszony burkoltan vagy nyilvánvalóan monologikus koncepciója; a harcos habitus átvitele a gazdasági termelésre; a vezérkarok szigorú központosítása; a harciasság kultusza mint életforma; a liberális érintkezési formák iránt táplált gyűlölet; a forradalom ügye iránti kikényszerített lelkesedés; a köztereknek a pártpropaganda céljaira való monopolizálása; a polgári kultúra és tisztesség átfogó elutasítása; a tudományok alávetése a pártosság törvényének; a pacifista eszmények megvetetés tárgyává tétele; az individualizmussal, a kozmopolitizmussal és a pluralizmussal szembeni gyanakvás; a saját követők állandó megfigyelése; a politikai ellenféllel szembeni szélsőséges bánásmód és végül a jakobinus terrortól ellesett hajlam a gyors ítélkezésre, melynek során a vád magában foglalja a bűnössé nyilvánítást is.

E listának a fasizmus tekintetében tipikus ismertetőjegyei csúcsán az ötödik parancsolat kifejezett hatályon kívül helyezése áll – még ha csak az osztályellenség (kezdetben még: a nép ellenségei) kiirtásához szükséges idő tartamára is. Eközben azonban nem az ótestamentumi öléstilalom azon kivételeiről volt szó, amelyek régtől fogva megillették mind a zsidó harcosokat, mind pedig a keresztény katonákat. A kivételeket

megengedő törvények haszonélvezői ezúttal egy félig-meddig civil elitbe tartoztak, amelynek mint az emberiség bosszúálló élcsapatának immár nem kellett engedelmeskednie a szokványos morálnak. Csak ezen áldozathozó rend tagjai számára tartották fenn a „hivatásos forradalmár" megjelölést, s ezzel a kitalációval Leninnek sikerült megtennie a döntő lépést a morálfölötti megfontolásoktól motivált erkölcstelenség gyakorlati megvalósításának irányába. Amikor Albert Camus Hegelnek a 19. és a 20. század forradalmáraira gyakorolt amorális befolyását igen bölcsen a „Minden erkölcs átmenetivé válik"[55] gondolatában foglalta össze, úgy ez a megjegyzés a forradalmi aktivizmus idealista eredetétől való fokozódó elidegenülésére utal. A morál ideiglenessé válásának pragmatikai okai a folytonos harcok idején az orosz forradalom *modus operandi*-jában váltak láthatóvá, amikor a Jó érdekében végrehajtott gyilkolás krónikus, professzionális és intézményes vonásokat öltött magára. Már rövid idő elteltével habitualizálódtak, rendszerbe szerveződtek és bürokratizálódtak a gyilkossági praktikák anélkül, hogy levetkőzték volna kiszámíthatatlan jellegüket. Mivel többé senki sem tudta megmondani, hogy a morál terén kikiáltott rendkívüli állapot véget ér-e majd valaha is, nincs mit csodálkoznunk azon, hogy egy idő után nem volt hiány azokból a hangokból, amelyek többé vagy kevésbé leplezetlenül az örökké tartó háborúskodásnak jobban megfelelő erkölcsöket javasoltak.

Az aktivisták a nagy ügy szolgálatában elkövetett öldöklést az erény tragikus feláldozásaként idézték meg. Némelyikük saját személyes erkölcsének feláldozását pillantotta meg benne a forradalom istennője kedvéért. A népbiztosok között a gyilkolni tudást egyfajta papi kompetenciaként ünne-

55 Albert Camus: *A lázadó ember.* Id. kiad., 170. o.

pelték, ami a burzsoával szemben a forradalmárt tünteti ki.[56] A gyilkolás kelletlensége vagy megtagadása az aktivisták szemében a legbiztosabb jele volt a polgári tétlenség továbbélésének. Mint tudjuk, a Lenin alakját övező legendákhoz hozzátartozott egy csipetnyi morális giccs is, melynek mintájául Gorkijnak a feladatai ellátásához túlságosan érzékeny forradalmár vezetőről zengett dicshimnuszai szolgáltak.

A nacionalista szárnyon elhelyezkedő későbbi fasiszta mozgalmaknak, amelyekkel kapcsolatban aligha kellett aggódni azon, hogy túlzott érzékenység veszélyének lettek volna kitéve, az osztályellenségnek szóló hadüzenetet csak a nép vagy a faj ellenségének a címével kellett felcserélniük ahhoz, hogy a lenini modell alkalmazható legyen Közép- és Dél-Európa nemzeti mozgalmaira. Őrjöngésük – ez sem vitatható – nem pusztán utánzó természetű volt. A német, az olasz, a román, a horvát stb. radikális nemzeti pártok a mérlegkészítésnél épp elég súllyal esnek latba. Elégedjünk itt meg azzal a csaknem rezignált megállapítással, hogy a makroszintű bűnözés komplexumainak megítélése túlterheli a szokványos morált. A statisztika megkövesedett számsorai azt mutatják, hogy a 20. században minden, a faj nevében elkövetett gyilkosságra két vagy három az osztály nevében elkövetett gyilkosság jut.

A háborús nacionalizmus polgárságellenesen felszított modelljeiből – amely nacionalizmust a hadszíntér szocializmusának nevezhetnénk – jöttek létre a névlegesen „fasiszta" mozgalmak Olaszországban és másutt. Olyan mozgalmak voltak ezek, amelyeket leginkább a harag népbankjaiként jellemezhetnénk. Funkcionális alapvonásuk szerint ezek is tiltakozásokat összegyűjtő helyek voltak, amelyek határozott feladatkörbeli hasonlóságot mutattak a baloldali pártokkal, ám népi, regionális és nagynemzeti hangsúlyokkal felvértezve. Közszemlére bocsátott kapitalizmus-ellenességük mindig homlokzatszerű mozzanat maradt. A gyakorta emlegetett hasonlóságok a kommunista és a fasiszta mozgalmak között a pszichopolitikai elemzés fényében könnyedén érthetővé válnak. Mindkét esetben olyan haragtest-képződményekről van szó, amelyek elérkeztek a nagybankok színvonalára. A fasizmus egy országon belül létrejött szocializmus anélkül, hogy szándékában állna annak nemzetközi kapcsolatokkal való kiegészítése. Amennyiben a hangsúlyt a harctér kollektivizmusára és a termelés egyenlősítésére helyezzük, akkor ebből az a megállapítás adódik, hogy a fasizmus proletariátus nélküli szocializmust,[57] illetőleg népi alapon létrejövő egalitarianizmust jelent. *Modus operandi*-ja a lakosságnak a thümotikus csőcselékbe történő beolvasztásán alapul,

56 Buharin beleérzően dicsérte a Cseka beosztottjait, akik meglátása szerint „pokolbéli munkájukból önmaguk roncsaiként", szétzilált idegekkel tértek meg. Hogy a kommunizmus számára mennyire fontos volt a gyilkolásra való hajlandóság szempontja, azt Brecht 1930-ban közzétett *Az intézkedés* c. tandrámája árulja el, amely a gyilkolás szabadságát és a forradalmi szükségszerűség szolgálatában való gyilkolási kötelezettségből adódó problémahelyzet megoldását volt hivatva begyakoroltatni. Hasonló értelemben ábrázolta André Malraux az 1933-as *La condition humaine* c. darabja bevezető jelenetében, hogy a főhősön miképp vesz erőt a végrehajtott gyilkosság után a forradalmi aktivizmus mámora. Brechtről lásd Slavoj Žižek: *Die politische Suspension des Ethischen.* Frankfurt 2005. 195. sk. o. Ennek megfelelően kísérelte meg Heinrich Himmler a poseni kastély Aranytermében 1943. október 4-én tartott hírhedt beszédében a 92 jelenlévő tiszt lelkére kötni, hogy a tisztességes gyilkolási képesség tekintetében a német elitosztagoknak el kell jutniuk a szovjet népbiztosok színvonalára. Nyugtalanította őt, hogy a Szovjetunió magas rangú funkcionáriusai ebben húsz évnyi előnyre tettek szert. – 2001-ben az akarata ellenére leninista Robert Kaplan *Warrior Politics. Why Leadership Demands a Pagan Ethos* (New York) c. könyvében arra tett javaslatot az amerikai kormányzatnak, hogy söpörje félre az élet feltétlen védelmét hirdető zsidó-keresztény morált, és hogy az elkövetkező feladatok megoldása érdekében tegye magáévá az ölésre jobban alkalmas „pogány" mentalitást. Ennél valamelyest diszkrétebb formában Charles Krauthammer – a Bush-adminisztráció több más konzervatív ideológusa mellett – „demokratikus realizmusként" jellemezte az USA gyilkolásra elszánt unilateralizmusát.

57 Vö. Zeev Sternhell: *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France.* Párizs 1983. 206. sk. o.

amely nagyságigényét a nemzeti kollektívum keretein belül véli egyesíthetőnek.

A haraggyűjtés nemzeti bankjai annak a pszichopolitikai előnynek örvendtek, hogy közvetlenül együtt tudtak működni a patrióta thümosz lelki rezdüléseivel anélkül, hogy egyetemes eszmék és más fárasztó fikciók kerülőútját kellett volna bejárniuk. Ez jelentős mértékben hozzájárult a harcias neheztelési mozgalmak sikeréhez az első világháború vesztes országaiban, mindenekelőtt Németországban, mivel érthető módon itt mutatkozott a legélénkebb kereslet a sértettségek önmegerősítésekké való elsietett átalakításából fakadó opciói iránt. Ha ezen túlmenően azt is figyelembe vesszük, hogy a háborút követő időkre mindig is kulcsfeladat hárul az egymással harcoló közösségek kulturális újraeligazodásában, akkor érthetővé válik az a végzetes sodródás, amely 1918 után magával ragadta a német jobboldalt, amikor visszautasította a neki feladott leckét. Olaszország is vonakodott annak a feladatnak az elvégzésétől, hogy saját kultúrája szabályrendszerét a háborús tapasztalatok alapján teremtse újra. Amidőn a szövetségesek résnyire tárva az ajtót megengedték az olaszoknak, hogy az utolsó pillanatban átálljanak a győztesek oldalára, alkalmat szolgáltattak arra, hogy mintegy átugorják a stresszt követő revízió munkáját, s hogy ily módon a hősi önfelmagasztalás pózának magaslataiba menekülhessenek.[58]

Máskülönben pedig az történt, aminek történnie kellett. Hosszú távon nem volt elodázható, hogy a két nagyvállalkozás a politikai haraggazdálkodás terén egyszer csak ne azonosítsa egymást kölcsönösen vetélytársként. Alig hogy kölcsönösen célkeresztbe vették egymást, a létalapjuk elsődlegességéért érzett aggalmuktól áthatva azonnal hadat üzen-

58 Heiner Mühlmann: *Die Natur der Kulturen. Versuch einer kulturgenetischen Theorie.* Id. h., 50-97. o.

tek a másik oldalnak. A fasiszta mozgalmak antibolsevizmusa és a Komintern antifasizmusa mintegy *a priori* egymásba kapcsolódott. Az, hogy a névleg kimutatott fasizmusok üzleti céljaikat kezdettől fogva az antibolsevizmus jegyében hirdették meg, a kommunizmus jelenségeinek idő- és tárgybeli elsődlegességéből következett. A jobboldali szárny radikálisainak szeme előtt a baloldali vetélytársak példája lebegett, amikor hozzáfogtak az utóbbiak sikerformuláinak másolásához. A fasiszta vezetők számára nyugtalanságra adott okot, hogy a keleti rivális az új politika legérzékenyebb pontján, ti. a nagyszabású gyilkossági akciók terén csak nehezen behozható előnyre tett szert. A kommunizmus ezzel szemben egy darabig kivárt, mielőtt összes erőinek mozgósításával a jobboldali versenytárs ellen vívott harcban ismerte fel esélyét.

Valójában Sztálinnak rendelkezéseiből, melyek Európa radikális jobboldali mozgalmai ellen irányultak, csaknem ellenállhatatlan morális kényszerek adódtak. Amidőn a bolsevikok vezetője a világ előtt a náci Németországgal szembeni ellenállás szavatolójaként jelenítette meg önmagát, Hitler mindenféle pártállású ellenzőinek az „antifasizmust" tálalta föl a korszak egyetlen, morálisan képviselhető opciójaként – ily módon immunizálva a Szovjetuniót mind belső, mint külső kritikusaitól.[59] Ezek a személyek joggal aggódhattak ami-

59 A baloldal mérsékelt haragképző rendszereivel folytatott ideológiai versenyben a Komintern nem riadt vissza semmilyen kiélezéstől sem. Ügynökeik még a késő húszas években is ideológiailag korrektnek és politikailag helyénvalónak találták, hogy a nyugati országok parlamentáris szocialistáit „szociálfasisztaként" bélyegezzék meg. A nyelvi szabályozásoknak ezt a végzetes voltát talán még soha nem tárták fel elég világosan. 1945 után történtek kísérletek arra, hogy elfelejtessék az emberekkel a tényt, hogy a 20. század második felének Új Baloldala számára olyan nagy jelentőséggel bíró antifasiszta hitvallás a század első felében szociáldemokrácia-ellenes nézetrendszerként mutatkozott be. És valóban: „a szocialista centrum elleni harcnak" Moszkva 1919 után elsőrangú jelentőséget tulajdonított. Ezzel a rendelkezéssel az anti-mensevik vonal mintegy a bolsevizmus kényszerneurózisaként a külpolitikában is érvényesült.

att, hogy ha csak a legcsekélyebb kifogást is emelnek Sztálin politikájával szemben, azonmód a fasizmus ügyét előmozdítókként rágalmazzák meg őket. Hogy ez az aggodalom menynyire indokolt volt, azt a Sztálin által közvetlenül irányított propaganda bizonyította, amelyik Trockijt és Hitlert egy lapon emlegette, hogy nevén nevezzék a világproletariátus házájára leselkedő – megszemélyesített – veszélyeket.

De lépjünk vissza a korban egy lépéssel, hogy a forradalmi thümosz formálódását egy korábbi stádiumban figyelhessük meg. Lenin 1918. szeptember 5-i „A vörös terrorról" szóló dekrétuma nyomán a túszszedéseket és a „forradalomellenes elemek" tömeges agyonlövetéseit forradalmi kötelességnek nyilvánították. Állítólag csak 1919-ben félmillió ember agyonlövetésére került sor, miközben a terror már egy évvel korábban tömeges méreteket öltött. A Cseka különösen szívesen tette közzé az agyonlőttek listáját, hogy ezzel is belevésse a lakosság agyába a foganatosított intézkedések tendenciáját. Az átmenet a régi uralommal szembeni felkeléstől a saját néppel, majd a saját langyos kíséret tagjaival szemben alkalmazott terrorra olyan légkört teremtett, ami közel került a Bakunyin által követelt „amorfizmushoz". 1918 augusztusában az aktivista láztól égő Lenin táviratokat küldött szét az egész országba, melyekben az ellenállást tanúsító parasztok tömeges felakasztását követelte: „Csináljátok úgy, hogy a nép száz versztányira is lássa és beleremegjen".[60] Ugyanebben a szellemben követelte alattvalóitól az igazságszolgáltatás népbiztosa Krilenko, hogy kimutathatóan ártatlanokat küldjenek a halálba, mivel csak az ilyen eljárás tesz majd megfelelő hatást a „tömegekre".

A népbiztos idézett kijelentésének alapjául szolgáló megfontolásból nem hiányzott némi kifürkészhetetlenség: vajon

60 Idézi Alexander Jakowlew: *Die Abgründe meines Jahrhunderts*. Id. kiad., 155. o.

nem kellene-e egy szép napon a mértéktelen túlkapásokból az ügy igazságosságára következtetni, amelyért ilyen áldozatok meghozatala vált szükségessé? A lengyel költő, Alexander Wat a Czesław Miłosz-sal folytatott beszélgetésében tárta fel a jéghideg őrjöngésnek ezt a logikáját: „Igen, de tudod, erről az absztrakt vérről van szó, a vérről a fal túlsó oldalán. (...) A vérről, melyet túlnan, a folyó másik oldalán ontanak ki. Milyen tisztának és nagyszerűnek kell lennie annak az ügynek, amelyért ennyi vért, ennyi ártatlan vért ontanak. Ez hallatlan vonzerőt gyakorolt (...)."[61] Ahol minden a mértéktelenség és a tömegesség vonását hordta magán – vajon nem volt-e kézenfekvő, hogy az ellenfelek megsemmisítésekor is ennek megfelelő arányokat választottak? Oszip Mandelstam már 1922-ben megértette, hogy a Szovjetunió keleti típusú önkényuralommá kezd válni. „Lehet, hogy mi csakugyan asszírok vagyunk, azért tűrjük olyan egykedvűen a rabok és foglyok, túszok és elégedetlenek tömeges lemészárlását?"[62] A történészek által készített kivégzési statisztikák szenvtelen számai arról tájékoztatnak bennünket, hogy Lenin uralma alatt hétről hétre több embert likvidáltak, mégpedig perbefogás nélkül, mint ahányat a cári uralom alatt az egész évszázad során lefolytatott perek alapján.

Ezek az utalások jelölik ki a többértelműségeknek azt a terét, ahol a reálisan létező kommunizmus számtalan *campagnons de route*-ja [útitársa] utat tévesztett. Azt mondhatnánk, hogy az útitárs koncepciója azt a politikai alakzatot körvonalazza, amelyet Heidegger a fundamentálontológia nézőpontjából „tévelygésnek" nevezett. Ahol „tévelyegnek",

61 Alexander Wat: *Jenseits von Wahrheit und Lüge. Mein Jahrhundert. Gesprochene Erinnerungen 1926-1945*. Frankfurt 2000. 75. o.
62 Nagyezsda Mandelstam: *Emlékeim*, ford. Pór Judit, Budapest 1990, 287.

ott az emberek a vadon és az út köztes terepén mozognak. Maga Heidegger a maga időszakos nemzetiszocialista preferenciáival elsőrendű tanúja volt ennek a tényállásnak. Mivel a tévelygés közbülső értéket jelent a járás és a sodródás között, ezért az utazók (és utastársaik) elkerülhetetlenül máshova érkeznek, mint azt az utazás megkezdése előtt tervbe vették. A kommunizmussal való együtt „járásból" a tévúton járók társasága lett, mivel ez azt előfeltételezte, ami egyetlen időben sem volt feltételezhető: hogy ti. a kommunisták legalább valamennyire civilizált úton-módon akarnak elérhető célokhoz eljutni. Ezek az emberek valójában egy a fejlődésben lévő diktatúrát támogattak, amely a túlzásba vitt és idealisztikusan felcicomázott erőszak útján akarta létrehozni azt, amit egy liberális állam spontán és hatékony módon, továbbá messzemenőkig véráldozat nélkül tudott volna elérni.

Ami az antifasizmus zsargonját illeti, az események kronológiájában rejlett, hogy Lenin maga már nem tanulta meg használni azt. Amikor Mussolini 1922 októberében megszervezte a „menetet Rómába" (pártja ekkor még csak egy éve ülhetett a parlament padsoraiban), akkor tért vissza Lenin – két szélütés után – az íróasztalához. S amikor a „Duce" Olaszország diktátorává emelkedett, akkor halt bele az orosz forradalom vezetője a harmadik rohamába. Ezzel szemben Sztálin propagandaapparátusa adott időben az antifasizmus proklamációjában ismerte fel korszakos esélyét. A korai Komintern szemében a „fasizmus" és a nemzetiszocializmus *de facto* évekig csak az ellenségek második sorában foglalt helyet. A húszas években ugyanis elfedte őket a nyugati szocialista vagy szociáldemokrata vetélytársról kialakított torzkép, amelynek rágalmazására a kommunista mozgalom szakosodott. Mindenekelőtt ezt a riválist akarták a „szociálsovinizmus" szidalmazó

címkéjével ellehetetleníteni, vagy a „féligazság, hazugság és rothadás"[63] vádjával szétrombolni.

Mindez azért vált lehetővé, mivel a mérsékelt baloldal iránt táplált gyűlölet a radikálisok fixa ideájává nőtte ki magát. 1918 őszének zűrzavarában Lenin vette magának az időt arra, hogy egy csaknem 100 oldalas, professzori stílusban megírt tirádát intézzen az európai parlamentáris baloldal feje, „az áruló Kautsky" ellen, melyben azt a jól ismert szemrehányást fogalmazta meg, hogy utóbbi „forradalmat akar forradalom nélkül". Ez a megfogalmazás világossá teszi, hogy Lenin számára már akkortájt is mennyire szinonimává vált a gyakorlati átalakítás és az erőszak korlátlan alkalmazása.[64] Az 1919 márciusában létrehozott III. Internacionáléba csak az nyerhette el a tagságot, aki hitet tett ama megbízatás mellett, hogy a szociáldemokráciával mint a legfőbb ellenséggel szemben folytasson harcot. Csak amikor eljárt az idő a győzelmes nemzeti elkötelezettségű forradalmi mozgalmakkal szemben fellépő elhárító szövetségek fölött, állította élesre a kommunista vezetés Moszkvában az optikáját a másik, ti. a nemzeti szocializmusokban folyó haraggyűjtések képére. Ebben az időpontban a szociáldemokraták és a kommunisták már a koncentrációs táborokban zsúfolódtak össze.

A thümoszmonopólium megszerzéséért folytatott harc reflexei behatoltak a Nyugat árnyaltabb szellemeinek gondolkodásába is. Walter Benjamin 1940-ben keletkezett *A történelem fogalmáról* c. tanulmányában megrótta a szociál-

63 Így hangzottak a Kommunista Internacionálé Manifesztumának a világ proletárjaihoz intézett szófordulatai 1919 márciusában.
64 Kautsky válasza a határozottság tekintetében nem hagyott kívánni valót maga után. Lásd Karl Kautsky: *Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution* (Berlin 1919), amely írásában a bolsevizmust „tatár szocializmusként", továbbá a barbárságba való antiszocialista visszaesésként ítéli el.

demokráciát, amiért egy olyan elképzelést tekint iránymutatónak, hogy az eljövendő nemzedékek egykor majd jobb életfeltételeknek örvendhetnek. Az igazodás a jövőbeli sikerekhez átmetszi „a legjobb erőt feszítő ínt", mivel az evolúciós türelemre nevelés hatására megfeledkezik „a gyűlöletről és még az áldozatkészségről is". Akinek gyűlölnie kell, annak félre kell tennie a reménykedést, és a múlt felháborító képeihez kell igazodnia.[65] A szerző azért bocsátkozik bele ilyen minőségű érvekkel bizonyos messianisztikus történelmi tézisekbe, hogy a kommunisták által becsült osztálygyűlöletet felszentelje. Aki képet akar alkotni magának a baloldali fasiszta csábítás átütő erejéről – valamint a megtörténő történelem túlfeszített teológiai értelmezéséből áradó visszafogott bájról –, annak tudomásul kell vennie, hogy még egy Benjamin rangú szerzőt is meg lehetett nyerni a gyűlölet megszentesítésének efféle szovjetimádó szívességeire.

Aki ezzel szemben azt óhajtja megtudni, hogy mi jut a fülünkbe akkor, ha a túlfeszített értelmezés játékosan, csengve-bongva átlépi a tapintat küszöbét, az a húszas évektől kezdve bőséges példákat talál erre – mégpedig nem utolsósorban a politizáló teológusok táborában. Így van ez Paul Tillich esetében is, aki elegendő inspirációt érzett magában ahhoz, hogy megkockáztassa az állítást, mely szerint a szocializmus mellett meghozott döntés egy meghatározott időszakban egyet jelenthet az Isten birodalma melletti döntéssel. S ez a „meghatározott időszak" Tillich számára a Lenin halála utáni korszakkal esett egybe. Az Úr 1932. esztendejében a döntések meghozatala iránt kedvet érző német protestáns lelkész felszólítva érezte magát arra, hogy jóváhagyólag fogja fel Sztálin kairoszát [alkalmas pillanat].

Hogy a Szentlélek szabad kiáradása során olykor viharos szélerősséget is elérhet, az vallástörténeti szempontból kellőképpen igazolt jelenségnek számít. Az a kérdés azonban, hogy miképp szállít megrendelésre orkánokat – nos, ennek szemléltetése a parakletikus frontember: Eugen Rosenstock-Huessy számára volt fenntartva, amidőn Európa történetét rövid úton a forradalmak révén teremtő Szentlélek eposzaként beszélte el. Ez a foszforeszkáló laikus teológus 1951-ben illőnek tartotta, hogy a Szovjetunióval kapcsolatban a következőket okítsa: „Oroszország teremt újjá és forradalmasít bennünket, mivel ott folytatódik tovább az ember teremtéstörténete (...) Moszkvában ülnek életünk üdvének új, dogmatikus papjai."[66] Az efféle kijelentések csak oly módon tehetők világossá, hogy az illuminált értelmezők még a lehető legnehezebb körülmények közepette is ragaszkodnak ahhoz az előjogukhoz, hogy a világtörténetet részletekbe menően üdvtörténetként magyarázzák. A valószínűség fölött aratott efféle győzelmek profán megfigyelői arra a következtetésre jutnak, hogy a teológiának és az akrobatikának közösek a gyökereik.

Az 1919-ben alapított III. Internacionálé kezdettől fogva a leninizmus végrehajtó szerveként lépett fel azzal az igénnyel, hogy „összegyűjtse a világ proletárjainak valóban forradalmi pártjait". Azt a célt tűzte ki, hogy a tanácsokon keresztül saját apparátust hoz majd létre a proletariátus számára, amely képes lesz a polgári állam helyettesítésére. A dolgok ilyetén értelmezésével hágott fel a proletár katolicizmus rendszere

65 Walter Benjamin: „A történelem fogalmáról". In: uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok.* Budapest 1980. XII., 969. o. „Mert mind a kettőt [a gyűlöletet csakúgy, mint az áldozatkészséget – *P. S.*] a leigázott ősök képe táplálta, nem pedig a felszabadult unokák eszménye."

66 Eugen Rosenstock-Huessy: *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen.* Moers 1987. 527. o.

a világ színpadára. A Párt és a tanácsok kapcsolatát félreérthetetlenül a római egyház, valamint annak helyi egyházi hivatalai közti viszonyról mintázták. Néhány év elteltével azonban megmutatkozott, hogy az 1919. március 6-i *A Kommunista Internacionálé kiáltványa az egész világ proletárjaihoz* című írásműben közzétett csengő szavú bejelentésekből nem maradt más, mint az az ígéret, hogy a harc beláthatatlan ideig tovább folytatódik. A tanácsok által fenntartott hadseregnek a kiáltványban meghirdetett koncepciója is rövid idő alatt semmivé foszlott, hogy egy a monologikus pártvezetés kezében tartott katonai apparátusnak adja át a helyét.

Amikor a Komintern „a tett Internacionáléjaként" mutatkozott be, akkor azt az igényét húzta alá, hogy az eltérő gondolkodású proletár „tömegek" potenciálját a harag világbankjában gyűjti majd össze. Azt ígérte meg ügyfeleinek, hogy a thümotikus tőkét forradalmi tervezetekbe ruházza be, hogy azután egy globális, szó szerint katolikus, az „egésznek megfelelően" megfogalmazott, s az egész világra kiható projektum érdekében értékesítse azt. Az e bank által elért sikereknek egy büszke proletariátus kialakulásában és életfeltételeinek globális szintű javulásában kellett volna megmutatkozniuk, amennyiben a „tömegek" thümotikus betéteiből fakadó tényleges tőkehozamok a haragvó lelki rezdülések büszkeséggé és önigenléssé történő átalakulásában mutatkoznak meg. Azt, hogy milyen okoknál fogva történt mindez másképp, e helyütt nem szorul alapos kifejtésre. Ismeretes, hogy Lenin abból a várakozásból indult ki, hogy Oroszország összeomlása rövid időn belül kiváltó jelzéséül szolgál majd a világforradalmi zavargások – mindenekelőtt a német proletariátus – számára, amely proletariátus magatartásának kulcsszerepet tulajdonított. Ennek a belátásnak volt némi félig-meddig realisztikus magva. A nyugati hemiszférában ténylegesen léteztek nagyszabású tiltakozási potenciálok, s a német kérdés ebben a tekintetben valóban döntő jelentőséggel bírt. Ugyanakkor a másként gondolkodók felől áramló energiák inkább a nemzeti elkötelezettségű forradalmi gyűjtőmozgalmak alakját öltötték, kiváltképpen Mussolini Olaszországában, valamint a szerencsétlen weimari köztársaság jobboldali radikális spektrumában – mégpedig olyan okoknál fogva, amelyek igazán csak a pszichopolitikai elemzés fényében válnak érthetővé.

Az orosz események korán bekövetkezett terrorisztikus fordulata egy dolgot félreérthetetlenül megvilágított. Azt ti., hogy az új központi bank semmilyen időben sem elégedhetett meg ügyfelei valóságos betéteivel. Mivel a szovjet proletárok valóságos haragkészletei túlságosan alacsonyak voltak az eltervezett célok eléréséhez mérten, ezért a szükséges aktívumot a rendkívül népes paraszti „tömegektől" – mégpedig kényszerbehajtások útján – kellett felhajtani. Bizonyára ezen a szinten is bőséges harag-, illetőleg az eltérő gondolkodásmódokból fakadó potenciálok meglétét kell előfeltételeznünk. Ugyanakkor semmi sem szólt amellett, hogy azok önként a kommunista alapba folytak volna be, mivel a vidéki szegények érdekeit aligha lehetett közös nevezőre hozni a marginális marxista munkásság érdekeivel – főként nem a parancsokat osztogató népbiztosokéival.

Ebben a helyzetben a harag erőteljesen alultőkésített világbankja zsarolási stratégiához folyamodott, melynek segítségével az ellenszegülő paraszti „tömegeket" arra akarta kényszeríteni, hogy thümotikus megtakarításaikat nála helyezzék el. Az orosz forradalom menedzsmentjének titka abban rejlett, hogy a hiányzó haragtömeget kényszerhitelek útján hajtotta be. Következésképpen óriási tömegű kizsákmányolható félelmet idéztek elő, amit azzal a kikényszerített hajlandósággal kapcsoltak össze, hogy a paraszti rétegek támogatást szín-

lelnek a forradalmi haragpolitika tervezeteivel kapcsolatban. Ezen a ponton a megváltást előtérbe állító katolikus politika és a kommunista evangélium közötti analógiák mély benyomást gyakorolnak a megfigyelőre.

Az orosz forradalom valószínűsíthetően legnagyobb sikere annak tudható be, hogy a hozzájárulás szimulációjának széles hullámait volt képes kikényszeríteni a lakosságból. Ennek a hatásnak köszönhető a felfedezés, hogy nem kell feltétlenül rendelkezésre álljon a forradalmi politika legitimációjának előfeltételéül szolgáló osztálygyűlölet – éppoly kevéssé, mint ahogy nem a valóságos hit képezi az intézményesített vallás előfeltételét. A szükséges affektus ugyanúgy művileg is létrehozható – akár agitációval, illetőleg a mozgósítást elrendelő intézkedésekkel, akár a lelkesült helyeslés kikényszerítésével a Párt harcos tervezetei számára. Jean Baudrillard a maga szimulákrum-tantételét a jelenkori kultúraüzem helyett éppúgy leolvashatta volna az államhatalom kommunista jellegű kézbentartásának esetéről is.

Csak a szovjet vezetés szimulációs és mozgósító manőverei révén vált a Komintern a harag világbankjaként üzletképessé. Ugyanakkor a haragbank vállalkozásaival kapcsolatban tömegesen kikényszerített beleegyezés tekintetében *a priori* magától értetődő volt, hogy az ügyfelek soha nem látják viszont betéteiket. A harag gyümölcseit, melyek valójában a harag politikusaitól való félelem gyümölcsei voltak, mint ismeretes, egy olyan államkapitalista rendszer megteremtésére akarták felhasználni, amelynek tőkehozama elosztását bizonytalan időkre – magyarán szólva: örök időkre – el kellett napolnia.

Mivel a zsarolás kiváltotta félelem vezérelte beleegyezés önmagában nem volt képes fönntartani a fejlődés igézetében

élő szovjet diktatúrát, elkerülhetetlenné vált a pozitív képek olyan katalógusának létrehozása, amelyekbe azok is képesek voltak saját ambícióikat és fantáziáikat beruházni, akiket a forradalom eleinte csak passzív módon érintett meg. A feladat elvégzéséhez a bolsevik pszichopolitika levezénylői úgy láttak hozzá, hogy nem voltak híján teljesen a thümotikus realitásokra vonatkozó érzéknek. Ahhoz, hogy megteremtsék a kollektív büszkeség szükséges mértékét, az újkor legerőteljesebb példaképeit keltették életre, mégpedig elsősorban a Prométheusz-komplexust, amely mindig is a polgári modernség technikaimádó alaphangulatát jellemezte, majd a szovjet technika nagy tettei és városépítészete fölött érzett büszkeséget – emlékezzünk csak a moszkvai metró körül kialakult kultuszra –, végül pedig az atléta alakját, aki teljesítményével a közösség becsületét védelmezi. Az ipari teljesítménynek a sport szférájába történő beemelése a szovjet ideológiában olyan nagy lépésekben haladt előre, hogy a hírhedt sztahanovista munkásoknál – a tervteljesítés ezen nehézatlétáinál – a proletár alakja összeforrt a stadionokban folyó versenyek győzteseinek jelenségével. Mindazonáltal a Sztálinra felesküdött, s a termelés frontján dúló harcban való részvételre önként jelentkező ifjúsági szervezet, a Komszomol tagjainak művileg felszított büszkesége nem tudta teljességgel feledtetni a körülöttük érvényesülő viszonyok szegényes és szánalmas voltát. A funkcionáriusok mindennemű kritikával szembeni érzékenysége a helyzet bizonytalanságáról tanúskodott. Olykor elegendő volt egy látszólag ártalmatlan, de tárgyi szempontból egyébként helytálló mondat megfogalmazása – mint pl. az, hogy a szovjet cipők kevésbé jó minőségűek – ahhoz, hogy az így nyilatkozót a számtalan munkatábor egyikébe küldjék.

Az affektusokkal való gazdálkodás mérvadó ismertetőjegye abban volt megragadható, hogy az ügyfeleket kényszer útján kötötték hozzá a gyűjtőintézethez. Az ellenzékiség minden formájának eltörlésének következtében az ügyfelek nem tudták leemelni haragköveteléseiket a Párt vezette számláról, és egy másik vállalkozásban letétbe helyezni azokat. Ha a bank visszafizette volna a félelemalapú hiteleket, és így lehetővé tette volna ügyfelei számára a szabad döntést, akkor a szovjet befektetők a kommunista intézményekből mielébb kivették volna megtakarításaikat, és kevésbé önkényuralmi jellegű tervezetekbe ruházták volna be azokat. Így azonban a folyószámla megszüntetése szakítást jelentett volna a Párttal – mégpedig természetesen az ennek megfelelő következményekkel. A befektetőknek ezt a kényszeren alapuló bevonását az ügyfelek forradalmi megkötése révén nem teljesen helytelenül – az egyébiránt megkérdőjelezhető – „totalitarianizmus" fogalmával lehetne jellemezni. Ami ebben totalitárius, az az ügyfél visszaváltoztatása a vállalkozás jobbágyává.

Mindezek alapján érthető, hogy a vörös terror miért nem értékelhető sohasem pusztán az „átmeneti időszak" valamiféle kikerülhetetlen rossz oldalaként – függetlenül attól, hogy azt közjátékként vagy korszakként képzelték-e el. A szovjet rezsim elvi okoknál fogva a rettegés állandó regenerációjára volt ráutalva. A legszélesebb társadalmi rétegek thümotikus potenciáljainak elkobzása nélkül a bolsevik káderek alig egy fél éven át maradhattak volna hatalmon. Ezért aztán a merev vonal sikeréért semmi esetre sem szabad egyedül Lenin rideg jellemét felelőssé tenni, bármennyire gyakran vették is jegyzőkönyvbe a tanúk és az áldozatok elmondása alapján a Párt és a forradalom vezetőjének abnormális méreteket öltő türelmetlenségét. Valójában az ellenzékiség minden válfajának elnyomása egyszerű üzleti szükségszerűség volt csupán, ami

abból eredt, hogy a Párt saját uralmának terén nem óhajtott lemondani a „tömegek" thümotikus energiáira vonatkozó kizárólagos képviseleti igényéről. Ezzel egyébiránt annak az önmagáról kialakított képének is tartozott, hogy egyedül ő képviseli a teljes igazságot a „társadalomról" a „társadalom" előtt – ami újfent egy második típusú katolicizmussal volna összevethető. A kommunista rendszer összeomlása ezért csak akkor merülhetett fel lehetőségként, amikor egyetemes autohipnózisa már elhalványult. Amíg hatalmon volt, addig az önbecsülés kifejezésének minden lehetséges eszközét el kellett koboznia az emberektől. És mivel egyértelmű összefüggés mutatható ki a tulajdon és az önbecsülés között, ezért a tulajdon elpusztítása kínálkozott a legbiztosabb útnak a szovjet birodalom elvtársainak megalázásához. A rendszer sikeres működésének egyik előfeltétele az volt, hogy a kommunizmus hazájában még csírája se létezhessen többé a nembolsevik eredetű thümosz kifejezésre juttatásának. Ahhoz pedig, hogy keresztülerőltessék a kommunizmusnak a harag, a büszkeség és a másképp gondolkodás vagyona fölött kiterjesztett bankmonopóliumát az általa megragadott népesség körében, a monopólium működtetői szemében tökéletesen szükségszerű volt, hogy mind az egyének, mind a társadalmi csoportok elől elzárják az önbecsülés alternatív forrásait.[67]

Ezeknek a pszichikai kisajátításoknak a hosszú távú következményei atmoszférikusan még ma, az olvadás és a szovjet rendszer leépítésének évtizedei után is jelenvalóak. A mélyre-

67 Nyikita Hruscsov valamivel a Szovjetunió Kommunista Pártjának XX. kongresszusa előtt megtartott korszakalkotó beszédét megelőzően a következő megnyilatkozást tette a sztálini bűncselekményekkel és a személyi kultusz pusztításaival kapcsolatban: „Elvesztegettük a bizalom felhalmozott tőkéjét, melyet a nép a pártba vetett. Nem zsákmányolhatjuk ki vég nélkül a nép bizalmát." Idézi Alexander Jakowlew: *Ein Jahrhundert der Gewalt in Rußland.* Id. h. 31. o. Azt, hogy milyen tőkéről is volt szó, jelen vizsgálódásban igyekszünk tisztázni.

ható önkényuralom gyakorlata okán, amelynek a harag kisajátítása, a büszkeség megtörése és az ellenzékiség nemzedékeken keresztüli megsemmisítése egyaránt részét képezte, a leninizmus és a sztálinizmus hatalmi övezetében a méltóságtól való megfosztottság mindent fölemésztő klímája jött létre, ami erősen emlékeztet Oswald Spenglernek a kiégett civilizációkra jellemző fellahokról szóló kőkemény diagnózisaira. Hétköznapi valósága a népszerű rezignáció volt. Az emberek úgy viselték el a politikai rezsimet, mint a sorstól rájuk mért rosszindulatú ráadást a rémes orosz tél mellé. Ha a szovjet klímát az egyes aktivisták hozzájárulásaira akarnánk visszavezetni, akkor eközben – egyebek mellett – egy olyan hivatalnok alakjára bukkannánk, mint amilyen Lazar Kaganovics volt, egyike Sztálin azon leghatalmasabb kreatúráinak, akiről ismertté vált, hogy a forradalmároktól ünnepélyes nyomatékkal követelte meg önbecsülésük és érzékenységük feladását.[68] Ebben a légkörben az orosz nép passzív misztikusokból álló kollektívummá vált, akik számára az állam megkönnyítette az önfeladást. Ilja Kabakov, a művész egy Boris Groysszal folytatott beszélgetés során az orosz „társadalom" alaphangulatát Sztálin halála előtt és után a következőképpen idézte meg: „A szovjet hatalmat úgy vették, mint egy hóvihart, mint egy klimatikus katasztrófát". „Az akkori élet minden rémálomszerűsége ellenére az az édes érzésünk támadt, hogy mindenki így él (...)."[69]

A posztszovjet „társadalom" re-thümotizálása a pszichikai és a morális erőforrások szegényessége okán olyan hosszantartó vállalkozásnak mutatkozik, amely eleinte csak a nacionalizmuson keresztül – egy Oroszország számára meglehetősen újszerű eszme révén – lendülhetett mozgásba.[70] Az aktuális helyzet ismerői arról számolnak be, hogy az orosz „társadalom" jelenleg nem a határt nem ismerő fogyasztásnak hódol, hanem a mindennapossá vált *bellum omnium contra omnes* [mindenki háborúja mindenki ellen] mellett kötelezte el magát. Az önigenlő életstílusokhoz való visszatérés inkább általánossá vált *mobbing*-ként [lelki kényszerítés] megy végbe. Ez a látlelet kedvező előrejelzés megfogalmazására ad alkalmat. Egy olyan országban, amelyben mindenki mindenki előtt elvesztette a becsületét, mivel mindenki mindenkit méltatlan helyzetekben tapasztalt meg, a mindenki mindenkivel szemben tanúsított vaskos aljasságának fölvirágzása a gyógyulás jele lehet.

HARAGBESZERZÉS HÁBORÚS KÖLCSÖNÖKBŐL

Az eddigi megfontolások rávilágítottak arra, hogy Lenin forradalmi tervére miért nyomta rá bélyegét a thümotikus tőke erőteljes hiánya. Ennek a hiánynak az elkerülhetetlensége a történelmi helyzetből következett. Habár 1917 körül nem volt hiány cárellenes indulatokból, és bízvást előfeltételezni lehetett a demokrácia, az önigazgatás, a nagyvonalúság és a földosztás irányába mutató aspirációk jelentős készletének meglétét, ám ezek az egyszerűen fölerősíthető tendenciák távolról sem voltak összhangba hozhatók az államkapitalista fejlődés azon erőltetett koncepcióival, melyek az átmeneti időszakra hivatkozó lenini tanításból eredtek. A forradalom bennfenteseinek nyelvén ezt a látleletet a még hiányzó „osztálytudatra" való hivatkozás igazolja. Ezek a viszonyok természetszerűleg Lenin előtt sem maradhattak titokban. Víziói

68 Vö. Robert Conquest: *Der Große Terror. Sowjetunion 1934-1938.* Id. kiad., 24. o.
69 Ilya Kabakov – Boris Groys: *Die Kunst des Fliehens. Dialoge über die Angst, das heilige Weiß und den sowjetischen Müll.* München – Bécs 1991. 61. o.
70 Vö. Boris Groys: *Die Erfindung Rußlands.* München 1995. 14. o.

koherenciája okán ezért rá volt utalva arra a várakozásra, hogy Németországban hamarosan bekövetkezik a proletárforradalom, amelynek következtében a teljességgel elégtelen oroszországi haragtőkealap megnövekedésére számított. Amikor ez elmaradt, továbbá amidőn az erre irányuló amúgy is gyenge kezdeményezések vezetőik meggyilkolását követően teljességgel hamvukba holtak, sürgető kérdéssé vált Oroszországban az új utak keresése a thümosz mozgósításához.

Korábban már utaltunk arra, hogy a terror konstitutív szerepet töltött be a forradalom céljaival való széles körű egyetértés előteremtésében. Ehhez hamarosan egy kultúrforradalmi hadszínteret is megnyitottak, amelyen a lehető legintenzívebb propagandát latba vetve harcoltak – a nevelés monopolizálásával összekapcsolva – a bolsevizmus által indoktrinált tanárok és tantervek segítségével a kívánatos gondolkodásmódok tömeges előállításáért. E kampányok idejére esik az orosz művészeti avantgárd virágkora, melynek csak a Sztálin hatalomátvételét követő rideg kultúrpolitika vetett véget. Még sikeresebb volt azonban az egymással szolidaritást vállaló harcoló stresszkollektívák létrehozása, amelyek a thümotikus homogenizálás megkövetelt állapotát a közös ellenségészlelések révén állították elő.

A pszichopolitikai logika fényében túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az orosz forradalmat annak első éveiben az ellenforradalom mentette meg – ugyanúgy, ahogy a kínai forradalom végső soron a japánoknak köszönhette diadalát, akik kínai inváziójuk során 1937 és 1945 között megteremtették ama feltételeket, amelyek között a nemzeti-patrióta lelki rezdülések erőteljes beáramlása kibővítette az egyébként gyenge kommunista tartalékokat. Mao Ce-tung csapatai győzelme után nem csinált titkot abból, hogy a kínai kommunizmus a japán támadás hiányában elveszett volna. Volt elég humora

hozzá, hogy japán látogatóinak kijelentse: Kína az Önök országával szemben örök hálára kötelezett.

Az efféle megfigyelések igazolják azt a feltételezést, hogy a thümotikus reálpolitika egészen sajátos törvényeknek engedelmeskedik. Az új világbank igazgatói arra ítéltettek, hogy támogatásukat ott szerezzék meg, ahol stresszbiológiai és kultúradinamikai szempontból a legkönnyebben találhatják meg – ti. a nemzetileg szintetizált harcoló közösségek büszkeségének, haragjának és önérvényesítésének forrásainál. Ezért kezdettől fogva szükségszerű volt, hogy a patrióta thümotika mozgósításán keresztül bővítsék ki a harag világbankjának tőkealapját. Nem írható a véletlen számlájára, hogy Lenin mennyire szívesen idézte fel Oroszországnak mint „ostromolt erődítménynek" a képét. Habár a szovjet kísérlet egyfajta posztnacionális látóhatár előtt ment végbe, a fenyegetett haza elképzelése elengedhetetlen mátrixot képezett a harcos energiák előállításához. Mindemellett a haza fogalmát mindig internacionalista nézőpontból is értelmezték, mivel a Szovjetunió – „minden dolgozó hazája" – olyan hibrid testet alkotott, amely egyszerre fogott át egy territóriumot és egy eszményt. Az „egy országban létrehozott szocializmus" homályos koncepciója nem pusztán szükségmegoldás volt a világforradalom bekövetkeztének makacs késésére, hanem mindeközben azt az engedményt is magában foglalta, hogy a sürgősen igényelt thümotikus készletek csakis egy hirtelen veszélyeztetetté vált harcos stresszkollektívumból meríthetők.

A nemzet ellenségeivel szemben folytatott harc a közérthetőség szempontjából nyilván mindig is jelentős előnyökkel járt, hiszen minden történelmi tapasztalat szerint vészhelyzet esetén természetesnek és elkerülhetetlennek tűnik fel. Senki nem tudta ezt jobban Karl Marxnál, amidőn az 1871-es

párizsi kommün résztvevőinek kalandor politikájával kapcsolatban (akik a Poroszországgal vívott háború kellős közepén puccsot hajtottak végre a polgári kormánnyal szemben) igen szigorúan a következőket jegyezte meg:

„A jelenlegi válságban, amikor az ellenség már csaknem Párizs kapuit döngeti, az új kormány megbuktatásának minden kísérlete kétségbeesett őrültség volna. A francia munkásoknak teljesíteniük kell állampolgári kötelességüket ..."[71]

Emellett a polgárháború is roppantul erős motivációkat szabadíthat fel, amennyiben morálisan elég világos a belső ellenséggel szemben meghúzott határvonal. Mivel a bolsevikok számára a polgárháborút követően 1921-től nem állt rendelkezésre elegendő számú külső ellenség, ezért thümotikus háborús kölcsöneiket belső adóssággá kellett átalakítaniuk, és új frontot nyitniuk a puszta mozgósítás szelleméből.

Ezzel a művelettel vette kezdetét a haraggal való forradalmi üzletelés legsötétebb fejezete. A „tömegharag" merész átirányításáról beszélünk a Szovjetunió, pontosabban Ukrajna jómódú parasztjaira, akik a kulák név alatt szomorú ismertségre tettek szert. Még mindig ők alkotják az emberiség történetének legnagyobb lélekszámú közösségét, amely a genocídium áldozatává vált – s egyúttal az áldozatok azon csoportját is, amely a legkevésbé védekezhet a nekik okozott törvénytelenségek elfeledésével szemben.

A marxista doktrínának megfelelően a szovjet vezetés tartotta magát ahhoz, hogy az ország parasztságában produktív, a proletariátushoz legalább részlegesen hasonló osztályt pillantson meg. Mivel azonban ez az osztály egy az iparosodás előtti világegyetem részét képezte, mégis csak a termelők rossz kategóriájának egyik fajtáját képezte, akikkel kapcsolatban az a szilárd ítélet volt érvényben, hogy történelmi értelemben bukásra ítéltettek. Ennek volt köszönhető, hogy Oroszország parasztjai kétszeresen is a forradalmárok célkeresztjébe kerültek. Egyrészt a visszataszító elmaradottság megtestesüléseiként, amit állítólag csak a kényszermodernizálást célzó intézkedések révén lehet kiűzni a világból, másrészt azonban az élelmiszerek előállítóiként, melyekre a forradalmi elemek a zavargások első napjától kezdve igényt tartottak. Maga Lenin adta meg a kulákpolitika durva alaphangját, amikor az önálló parasztokat a burzsoáziával, a klérussal („minél több képviselőjét lőhetjük agyon a reakciós papságnak, annál jobb"), valamint a mensevik reformerekkel együtt a likvidálandó „osztályok" első sorába állította. A fent nevezett csoportok többsége csak a pénzgazdálkodás kompromisszumaihoz való – időközben elrendelt – visszatérésnek köszönhetően (az 1921 utáni Új Gazdaságpolitika keretében) lélegezhetett fel időlegesen.

Ennek azonban vége szakadt, amikor Sztálin 1930-ban a tiszta parancsuralmi gazdálkodás irányába fordította vissza a történelem kerekét. Attól kezdve „a parasztságnak mint osztálynak a megsemmisítése" különös jelentőségre tett szert a forradalmi ágendán. Mivel a szokásos marxizmusban nem léteztek elnyomó jellegű intézkedések a parasztsággal mint olyannal szemben, ezért Sztálinnak – Lenin útmutatásaihoz kapcsolódva – olyan mértékben ki kellett terjesztenie a burzsoázia és a proletariátus közt dúló harc sémáját, hogy az egy a vidéki lakosság szegényebb és nem annyira szegény – részint jómódú – rétegei közt zajló, előre nem látható külön osztályharcot is magába foglalhasson. Utóbbiaknak egyszerre csak az a gondolkodóba ejtő megbecsülés jutott osztályrészéül, hogy a kiirtott

71 Marx, Engels Werke, 17. köt., Berlin 1973. 277. o. [MEM 17. köt., Budapest, 1968. 250. o.] Olyan kijelentés ez, amely nem gátolta meg Marxot abban, hogy kevéssel később mindennek az ellenkezőjét állítsa, s hogy az elbukott Párizsi Kommün résztvevőit a legforróbb hangon ünnepelje.

burzsoázia helyettesítőjévé, sőt mi több, „a mezőgazdaságban működő kapitalizmus" képviselőjévé nevezték ki. Következésképpen a mozgósítást azon parasztok ellen rendelték el, akik az általános gazdasági rémségek közepette (1917 és 1921 között Lenin birodalmában az éhhalált haltak száma meghaladta az öt milliót) félig-meddig képesek voltak még a sikeres gazdálkodásra. Érthető, hogy ezek a „nagybirtokos parasztok" nem mutattak túlzott lelkesedést az iránt, hogy a forradalmi állam funkcionáriusai elkobozták a terményeiket. Vonakodásukat az életalapjaik kiszolgáltatásától a bolsevikok szabotázsnak nevezték, és ennek megfelelően büntették. A mezőgazdaság Sztálin alatti baljós kollektivizálása a termés lefoglalásának megkönnyítését szolgálta úgy, hogy az már a termelésnél elkezdődött.

A kora harmincas évek „kuláktalanítása", amely egyedül az 1932–1933-as év éhínségtől sújtott telén mintegy nyolcmillió ember halálát követelte, pszichopolitikai cezúrát jelentett a haragbank vezetőségének üzleti viselkedésében. Végrehajtásához nem csak azokat az affektusokat vonták be, amelyek 1917 átalakulásának kezdetén kaptak szerepet, azaz a lakosság széles rétegeiben megtalálható cárellenes gyűlöletet, a marginális burzsoáziával szemben felgyülemlett munkásharagot, a műveltek morális idealizmusát, valamint a paraszti tömegek patrióta érzéseit. Az 1930 után érvényesített sztálini kulákpolitikában, amely a szélsőséges deportációkban és a genocídiumhoz vezető kiéheztetési határozatok meghozatalában érte el csúcspontját, a népszerű thümosz sötét oldalai a forradalmi vállalkozás ügyrendjének mértékadó hajtóerőiként érvényesültek, így a neheztelés, az irigység és a látszólag vagy valóban jobban élők megalázásának szükséglete.

Amennyiben jogosult a Szovjetunióban lejátszódott eseményeket a forradalom elvesztett ártatlanságának drámájaként elmesélni, akkor elmondható, hogy a gyűlöletnek a

vagyonosabb, majd 1934-től rajtuk kívül a középparasztok irányába terelése (akik két tehénnel rendelkezhettek) a Sztálin által irányított Szovjet Szocialista Köztársaságok Szövetségében a mocskos energiák nyílt pszichopolitikájára való áttérést jelölte. Ennek során a félig éhen haltak osztályát küldték harcba a magukat épphogy még ellátók osztálya ellen – mégpedig azzal az ürüggyel, hogy ez volna a forradalmi harc legaktuálisabb formája a világ proletariátusának hazájában. Ennek igazolását Sztálin saját kezűleg szállította, amidőn a magányos megvilágosodottság boszorkányseprűjén lovagolva egy új „osztályelemzést" magyarázott el, amely szerint a marxista klasszikusok nevében fel lehetett szólítani „a kulákság mint osztály likvidálására". Kuláknak vagy „nagybirtokos parasztnak" az számított, aki eleget termelt ahhoz, hogy saját családját és néhány segédmunkást ellásson élelemmel – alkalmanként adódó többletterményekkel, amelyeket a heti piacokon vagy a városi kereskedelemben lehetett eladásra felkínálni. A dolgozó tömegekkel szemben elkövetett ezen igazságtalanság – mondták – többé nem maradhat büntetlenül. Ezen igazságtalanság megbosszulása érdekében szemléltették azt, amit „az egy országban létező terror"[72] megtenni képes.

A folyamatok fel nem fogott tanulsága az „osztályharc" önkényes kibővítésében rejlett. Egyszer csak szó sem volt már arról, hogy a burzsoá korszak „leegyszerűsítette" volna az osztályellentéteket a burzsoázia és a proletariátus világos szembenállására, ahogy azt *A kommunista kiáltvány* megmutatta. Miután Sztálin az „osztály" rangjára emelte a kulákokat, majd rájuk sütötte az „ellenforradalmi" minősítést, ez a réteg az alig-alig létező és a Föld színéről gyorsan eltörölt burzsoázia helyettesítőjeként hirtelen szabaddá vált a likvidálás szá-

72 Az „egy országban megvalósuló terror" alakzatáról lásd Arno Mayer: *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions.* Princeton 2000. 13., 607–701. o.

mára. Ettől kezdve mindazok számára, akik tudni akarták, magától értetődővé vált, hogy mindenfajta „osztályelemzéssel" a határok virtuális demarkációja jár együtt, amelyeken a likvidálók a likvidálandókkal állnak szemben egymással. Mao Ce-tung is előrukkolt egy új osztályelemzéssel, amikor a Nagy Kultúrforradalom alatt a fiatalságot fellázította az idősek „osztálya" ellen.

Jól jegyezzük meg azonban: ebben az összefüggésben nem csupán terminológiai fortélyokról van szó. Aki Sztálin és Mao után továbbra is osztályokról beszél, az egy potenciális vagy aktuális (osztály-)genocídium keretei közötti az elkövetők és az áldozatok csoportjairól fogalmaz meg állításokat. Az osztály – amint azt az okosabb marxisták régtől fogva tudják – csak a felszínen maradva képezik a szociológia egyik leíró fogalmát. Ezt a fogalmat valójában főként stratégiai realitás illeti meg, mivel tartalma egyedül valamelyik harcoló kollektívum (azaz egy vallásfelekezeti vagy ideológiailag megformált, maximális stressz mellett együttműködő egység[73]) kialakulása révén materializálódik. Aki igenlően és *eo ipso* performatívan használja ezt a tartalmat, az végső soron arról tesz kijelentést, hogy ki, kit és milyen ürüggyel jogosult eltörölni a Föld színéről.[74] A közönség még nem vette tudomásul, hogy a klasszicizmus mennyivel előkelőbb helyet foglal

73 Vö. Heiner Mühlmann: *MSC. Maximal Stress Cooperation. The Driving Force of Cultures.* Bécs – New York 2005.

74 Ezért aztán nem teljesen ártalmatlan, ha Antonio Negri a *Multitude* ... c. művében arra a megállapításra jut, hogy a munka és a tőke elsődleges frontja mellett „az osztályok potenciálisan korlátlan száma" létezik. A posztmodern frontok leegyszerűsítése a szocializmus utáni korszakban a szegények és a gazdagok mint „osztályok" közötti szembenállására sem volna minden kockázat nélkül való. A kommunista terror háttere előtt meg kell engednünk annak a kérdésnek a felvetését, hogy a ma folytatott vitákban nem hatalmaznak-e fel új harcoló kollektívumokat valamilyen okkult mandátummal véres akciók elkövetésére.

el a rangsorban a rasszizmushoz képest – már ami a 20. században a genocídiumra törő energiák felszabadítását illeti.

Ami a sztálini improvizációk által kiváltott folyamatoknak nyugtalanító jelentőséget kölcsönöz, az abban a könnyedségben mutatkozik meg, amivel a szovjet kommunista párt vezetőinek egy gonosz játszma során sikerült számtalan résztvevőből kiváltani a rosszindulatnak azt a mámorát, amely alkalmassá teszi hordozóit arra, hogy segítőként működjenek közre a leértékelt „osztályok" eltüntetésében. Hitler készséges segítőinek indítékairól a kutatás széles körű felvilágosítással szolgált. Ami pedig Sztálin segítőinek hadseregét illeti, ők még a történelem katakombáiban rejtőzködnek. Valójában az osztály nevében elkövetett népirtó túlkapások esetében megmutatkozott, hogy a szociológusok által emlegetett „társadalmi kötelék" milyen nagy mértékben fonódik abból a gyűlöletből is, ami a hátrányos helyzetűeket a látszólag vagy a valóságosan előnyben részesítettekhez kapcsolja. Ahol irigység borul a szociális igazságosság öltözékére, ott jelentőséget kap a mások lekezelésében talált élvezet, ami féligmeddig kiirtással ér fel.

Ezt a bemocskolódást – amit még a moszkvai perek sem tudtak túlszárnyalni – sosem heverte volna ki a bolsevik rendszer, ha nem mentette volna meg a Hitler által a Szovjetunióba elvitt háború. Ha az ország megfelelően és idejekorán fel lett volna világosítva az eseményekkel kapcsolatban, akkor Sztálin ügynökeinek és szimpatizánsainak idealizálási dühe soha nem lett volna elegendő ahhoz, hogy egészében kiegyenlítse a szovjet kísérlet körüli ködösítéseket. Azoknak az éveknek a Hitler-ellenes parancsolata gondoskodott arról, hogy a sztálinizmus rémtetteinek vonatkozásában az észrenem-vételhez fűződő érdek kerüljön túlsúlyba, mindenekelőtt a nyugati párthívek és szimpatizánsok körében, akik

a tényektől el nem tántorítva kitartottak szigorú állásfoglalásuk mellett. A nyugati az Új Baloldal számos tagja esetében az óhaj táplálta köd az 1974-ben bekövetkezett, Szolzsenyicin által kiváltott sokk hatására oszlott csak szét. Csak a *Gulag-szigetcsoport* megjelenésével, valamint a *nouveaux philosophes* [új filozófusok] írásainak hála érvényesült egy megváltozott szemlélet, habár az örök harcosság szóvivői egyelőre még megelégedtek azzal, hogy modernizálják a tudatlanságukkal szembeni védekezésüket.

1941. június 22-én az oroszoknak a német megszállókkal szemben vívott védekező jellegű csatája újfent bebizonyította, hogy a nemzeti mítosz provokációja révén a lehető leghatalmasabb harcos és együttműködő energiák szabadíthatók fel a megtámadott közösségen belül, még akkor is, ha az a belső fronton a legmélyebbre ható megaláztatást szenvedte el. Sőt talán ez éppen ilyen esetekben történik, amikor a nemzetek között vívott háború bizonyos fokú felépülést hoz magával az ideológiai becstelenség állapotából. Ezért eleinte meggyőzőnek tűnt, amikor a sztálini propaganda a Hitler csapatai ellen folytatott harcot Nagy Honvédő Háborúnak nevezte – tudatos analógiát teremtve az oroszok 1812-es Napóleon elleni Honvédő Háborújával. A történelemnek ez a keserű iróniája csak akkor lepleződött le, amikor az orosz nép és szövetségesei hősiessége és szenvedésre való hajlandósága a nyertes csata után az „antifasizmus" számlájához íródott.

Mivel a kommunizmus mint mozgósító hatalom – amint azt Boris Groys megmutatta – kizárólag és eleve a nyelv közegében ment végbe,[75] nincs mit csodálkoznunk azon, hogy az ezen a ponton elért sikerei is mindenekelőtt egy bizonyos stratégiai célzatú nyelvi szabályozás érvényesítésének terén mutat-

75 Vö. Boris Groys: *Das kommunistische Postskriptum.* I. h. (Boris Groys: *Kommunista utóirat.* Id. kiad.)

koztak meg. Könnyen belátható okoknál fogva ezek messze túlmutatnak a szovjet diktátumok szféráján. A baloldali fasizmus antifasizmusként való szellemdús önábrázolása a sztálinizmus teljes befolyási övezetében, s azon túl az Új Baloldal köreiben a háború utáni időszak uralkodó nyelvjátékává vált – mégpedig olyan hosszan tartó hatásokkal, amelyek a Nyugat másképp gondolkodó szubkultúráiban, mindenekelőtt Franciaországban és Olaszországban, egészen napjainkig figyelemmel követhetők. Talán nem állítunk túl sokat azzal, ha a radikális baloldalnak az „antifasizmusba" való menekülését a 20. század legsikeresebb nyelvpolitikai manőverének nevezzük. Az az állítás, hogy ez a manőver szívesen látott zűrzavarok forrása volt és maradt, a premisszák alapján könnyen megérthető.

Ennek a játszmának a nyugati baloldal általi továbbfolytatását 1945 után mindenekelőtt a maga szerepével kapcsolatos amnézia iránti átfogó szükséglete táplálta. Ennek a parancsnak rendelődött alá a múlt ún. feldolgozása és a fasizmus „forrásainak" felkutatása, miközben kezdettől fogva gondolkodási tilalom gátolta a visszanyúlást ahhoz, ahogy Lenin ehhez eredetileg hozzájárult. Az, hogy a baloldalnak miért volt szüksége erre a megkegyelmezésre, minden különösebb szellemi ráfordítás nélkül is megmagyarázható. A sztálinizmus pusztító mérlege tekintetében a baloldalnak el kellett tussolnia a hibák, a mulasztások és az illúziók túlzott mértékét, valamint bocsánatosnak is kellett beállítania, és egyben viszonylagossá kellett tennie azokat. A jó szándékú útitársak tudták, amit nem akartak tudni – és amiről a kritikus időkben állítólag semmit sem hallottak. (Sartre például képben volt tíz millió fogoly sorsával kapcsolatban a szovjet táborokban, és hallgatott, hogy ne kelljen kitörnie az antifasiszta frontból.) Állandóan problematikus viszonyuk a moszkvai manipulá-

torokkal, önmaguk vaknak tettetése a vörös terror első jeleivel és növekvő méretével szemben, félszemű szimpátiájuk az elméletben és gyakorlatban egyaránt régóta és mélységesen kompromittált kommunista üggyel – mindez sürgősen megértést, dicsőítést és megbocsátást követelt. A megbocsátást a saját embereknek és a saját alapnak kellett kiosztania, mivel nem léteztek olyan független instanciák, amelyek ezt megadhatták volna számukra.

Nem állítható, hogy Európa szélső baloldala a második világháború után takarékra állította volna magát. Ehelyett az önmagával szemben tanúsított mélységes együttérzéssel kapaszkodott fel a nagyvonalúság tátongó csúcsaira. Miközben újra és újra antifasizmusát használta fel érvként, azt a jogot és azt az alapvető történelmi legitimitást igényelte a maga számára – hiszen a baloldal csak nagyszabású dolgokat akart elérni! –, hogy ott folytassa, ahol a Sztálin előtti forradalmárok abbahagyták. Kitalált egy magasabb fokú morális matematikát, amely szerint az számít ártatlannak, aki bebizonyítja, hogy valaki más még súlyosabb bűnöket követett el, mint ő. Az effajta számításoknak köszönhetően sokak számára Hitler lépett elő a lelkiismeret megmentőjeként. Annak érdekében, hogy a szélső baloldal elterelje a figyelmet a saját elköteleződéseinek azokhoz az ideológiai premisszákhoz fűződő affinitásaihoz, amelyek az emberiség történetének legátfogóbb öldöklési akcióihoz vezettek, olyan eszmetörténeti kirakatpereket szervezett, amelyekben minden a világháború őrvezetőjénél, a Napnyugat beteljesítőjénél végződött. A kultúrkritika mértéktelen formáinak – így például Auschwitznak Lutherig és Platónig való visszavezetésének vagy a nyugati civilizáció egésze kriminalizálásának – köszönhetően megkísérelte eltüntetni azokat a nyomokat, amelyek arról árulkodtak, hogy

ő maga mennyire közel állt az osztályok megkülönböztetésén alapuló népirtás rendszeréhez.

A gyalázat okos újraelosztása nem tévesztette el célját. Tényleg elérték, hogy a kommunizmus fölött gyakorolt csaknem bárminemű kritikát „antikommunizmusnak", ez utóbbit pedig a fasizmus liberális eszközökkel történő folytatásának rágalmazzák. Miközben 1945 után ténylegesen nem léteztek egykori fasiszták, addig nem volt hiány paleosztálinistákból, egykori és alternatív kommunistákból és a legszélsőségesebb szárnyakból származó radikális ártatlanokból, mintha Lenin, Sztálin, Mao, Ceauşescu, Pol Pot és más kommunista vezetők bűncselekményeit a Pluto bolygón követték volna el. A thümoszt előtérbe állító elemzés érthetővé teszi ezeket a jelenségeket. Ugyanazok az emberek, akik jó okoknál fogva túl büszkék ahhoz képest, ahogy a valóság fennáll – *on a raison de se révolter* –, olykor kevésbé jó okoknál fogva túl büszkék ahhoz képest, amit az igazság jelent.

A maoizmus: a színtiszta őrjöngés pszichopolitikájáról

Aki azt gondolta volna, hogy a thümotikus energiáknak a sztálini haragmenedzsment általi irányítása felhágott a reálpolitikai hidegvérűség tovább már nem növelhető fokára, azt a maoizmus két szempontból is jobb belátásra bírja. Az első tananyag a Mao Ce-tung által kezdeményezett újfajta gerilla feltalálásában rejlik, amely beválási próbatételét az 1927 és 1945 közötti polgárháborús időkben állta ki, s amely a harmadik világ számos „felszabadítási hadserege" számára szolgált inspirációs forrásul. A második tanítás a hatvanas évek hírhedt kultúrforradalma révén sajátítható el, melynek során – mint emlékezhetünk rá – a társadalmi osztályok har-

cának helyébe a felajzott fiatalok gyűlöletének kirobbanása lépett a kultúrahordozók idősebb nemzedékei ellen. Ebben az esetben is a haragmenedzsment problémái álltak a középpontban. Ami Mao politikájára az első pillanattól kezdve rányomta bélyegét, az a hiányzó forradalmi energiák módszeresen űzött helyettesítése volt a katonai-politikai vezetéstől kiprovokált és eszközül felhasznált csoportőrülettel.

Mao Ce-tung hírneve elsősorban a huszonöt évig elhúzódó polgárháború stratégiai fejeként véghezvitt ámulatba ejtő teljesítményével kapcsolódik össze, amelyet a feudalizmus utáni Kína fölötti hatalom megszerzéséért vívtak. Ezen epikus méretű harc előharcosai, ti. a kuomintang és a kommunisták először 1924-től 1927-ig, majd 1937-től 1945-ig működtek együtt; az első időszakban az ország provinciáinak hadurai, míg a másodikban a japán megszállók ellen. 1927-től 1936-ig, majd 1945-től 1949-ig részint látszólag, részint valóságosan, elkeseredett ellenségekként néztek farkasszemet egymással. Mao katonai tanulóévei a kommunista csapatoknak a nemzeti forradalmár Csang Kaj-sek tábornok egyeduralmával szembeni ellenállással kezdődtek, aki az 1927 márciusában Sanghajban az eladdig vele szövetséges kommunistákra mért hírhedt csapása után az egész hatalmat magához ragadta. André Malreaux 1933-as *La condition humaine* [Emberi sors] c. regényében a kuomintang harcosok támadását a sanghaji kommunistákra választotta háttértörténetül, hogy egy gyűlölettől és aktív kétségbeeséstől átitatott jelenetet ábrázolhasson. E háttér előtt tett szert eleven vonásokra az abszurd elköteleződés eszménye, amely sartre-i változatában 1945-től vetett árnyékot az európai értelmiségre.

Mao Ce-tung stratégiai intuíciói abból a megállapításból indultak ki, hogy a kínai paraszti „tömegek" diffúz feudalizmusellenes haragja elégtelen alapot képez csupán az általa

igényelt aszketikus-hősies csapat mozgósítása számára. Mivel Mao szerint semmilyen körülmények között sem lehetett szó ipari proletár mozgalom megszervezéséről – Kína ebben a tekintetben még fejletlenebb volt, mint Oroszország 1917-ben –, nagyon hamar beleütközött abba a problémába, hogy miként lehetne pusztán paraszti energiákkal hatékony háborús gépezetet létrehozni. A megoldást a gerilladoktrína felvázolásában találta meg, amely a kicsiny és mozgékony csapatoknak az államhatalom erőteljes szövetségeivel vívott harcához illeszkedett. Ez a doktrína azon az egyszerű, ám hatékony alapelven nyugodott, hogy az ellenfél túlerejét a saját erők emeltyűjeként használják fel. Nem kerülte el Mao figyelmét az sem, ahogyan a Csang Kaj-sek által vezetett állami katonai apparátus brutalitása a kétségbeesés szükséges fokára hajszolta a vidéki lakosság indulatos tömegeit, hogy azután – megfelelő útmutatás mellett – a saját földjükön az utolsó csepp vérükig védekezzenek a felfegyverzett megszállók ellen.

A végső következtetések levonása után Mao arra a belátásra jutott, hogy a gyengéket érintő végsőkig hajtott mozgósítás adja kezébe a siker kulcsát. Ez a mozgósítás azonban, ahogy tanította, nem következhet be kizárólag „forradalmi agrárháború" révén. Az áhított nagyszabású mozgósítás elérésére szerinte sokkal alkalmasabb a nemzeti háború – s ehhez az 1937. évi japán inváziónak kellett megteremteni a kívánatos feltételeket. Sebastian Haffner ezt a háborúk történetének tekintetében oly jelentős fordulatot a „totális gerilla" feltalálásaként jellemezte – egyértelműen célozva a „totális háború" Goebbels általi hisztérikus meghirdetésére. Mao nem kevesebbet bizonyított be, mint hogy a kis kiterjedésű háború is a benne rejlő specifikus szélsőségig fokozható.

A Mao Ce-tung háborúelméleti írásaihoz fűzött világos fejű megjegyzésében Haffner a nemzeti háborúnak a for-

radalmi gerilla céljaira történő kizsákmányolását emelte ki Mao korszakalkotó újításaként. Ez utóbbinak az elve a radikális harcosok integrált mozgósításában keresendő, akik szembeszállnak a közepesen motivált csapatok nagyszabású túlerejével. Ebben a tekintetben döntő jelentőséggel bír a vezetők azzal kapcsolatos elszántsága, hogy a harcok során saját csapataik elől elvágják a visszavonulás minden lehetséges útját, hogy ily módon abszolút stresszhelyzetnek tegyék ki őket. Ezzel azt akarták elérni, hogy a háború mintegy molekuláris szintre tevődjék át. A parancsnok akaratából még a legkisebb, a háború által érintett falunak is az áldozatkész kétségbeesés fűtötte reaktorrá kellett átalakulnia. Az ennek megfelelő maói választási jelmondat így hangzott: „Kína ereje végletes szükségében rejlik."[76] A forradalmi népi háború az ő megközelítésében azt jelentette, hogy a túlkapásra való hajlandóságot mindennapos népszavazásra bocsátják. A legnagyobb vezető következésképpen az a stratéga volna, aki csapatát kizárólag ott vezeti harcba, ahol kétségbeesett őrjöngése győzelmet ígér.

Míg Clausewitz szerint a háború „az erőszak aktusa" annak érdekében, hogy „az ellenfelet a mi akaratunk teljesítésére kényszerítsük", addig Mao abból az axiómából indul ki, hogy a háború eljárás „önmagunk fenntartására és az ellenség megsemmisítésére". Ez annak a biopolitikai korszaknak a meghatározása, amely úgy látja, hogy a világ színpadát kizárólag egymással versengő életkomplexumok népesítik be. Ebben az értelmi összefüggésben konkurencián *nota bene* [jól jegyezzük meg] nem a leghasználhatóbb termékekkel kapcsolatos piaci ítélethez való fellebbezést kell értenünk, hanem megsemmisítési versenyt a vitalitások harcmezején. Az erők

76 Vö. Simon Leys: *Maos neue Kleider. Hinter den Kulissen der Weltmacht China.* München 1972. 22. o.

ezen kiéleződésének köszönhetően megtalálták az utat ahhoz, hogy meghaladják a bakunyini forradalmárok terrorista cselekedeteire jellemző amatőr vonásokat, illetőleg hogy azokat egy olyan következetes exterminizmussal helyettesítsék, amit csak Hitlernek a fajok harcáról szóló koncepcióiból és azoknak a fasiszta állam keretei közötti megvalósításából (vagy legfeljebb még a globális megtizedelés alig leplezett lenini és zinovjevi parancsaiból) ismerünk.

A maói totális gerillához a „növekedés" olyan elképzelése kapcsolódik, amely lehetővé teszi az eleinte gyenge harcoló sejtek számára, hogy az ellenség testét fokozatosan fellazítják úgy, hogy annak kárára alig észrevehetően, de folyamatosan gyarapodnak. Ezzel kapcsolatban olyan háborús modellről beszélhetünk, amely a rákos megbetegedés példáját követi. Mao stratégiája nagymértékű hasonlóságot mutat a rákos megbetegedések politikai tudományához. Sebastian Haffner szavaival: „az ellenség fejére nőni, őt halálra növekedni" – „ez a maói hadviselés lényege".[77] Mao szokatlan előszeretete az egyébként népszerűtlen „hosszú háború" iránt abból a belátásból táplálkozott, hogy egy nagy kiterjedésű országban a forradalmi sejtek megsemmisítő hatású növekedéséhez sok időre van szükség.[78]

Már ez a néhány utalás is világossá teszi, hogy Mao Cetung pályája egyetlen időpontjában sem volt marxista, bármennyire igyekezett is, hogy a lenini retorikára visszanyúlva megőrizze a forradalmi korrektség látszatát. Kínának a feudalizmusból a kommunizmusba való nagy ugrásával kapcsolatos meggyőződésével inkább azzal a koncepciózus művész-

77 Sebastian Haffner: *Der neue Krieg.* Berlin 2000. 60. o.

78 Vö. ehhez Mao kulcsszövegét: „Über den langdauernden Krieg" (1938 május), in: Mao Tse Tung: *Vom Kriege. Die kriegswissenschaftlichen Schriften.* Mit einem Geleitwort von Brigadegenereal Heinz Karst. Gutersloh 1969. 181–278. o.

szel mutat hasonlóságot, aki országának állítólag üres terét valamilyen nagyszabású installációval akarja betölteni. Ezzel a „sztálini összműalkotás" kelet-ázsiai ellentétpárját alkotta meg, amelyről Boris Groys beszélt a szovjet avantgárdot új összefüggésbe állító munkájában.[79] Mao misztikus voluntaristaként lépett elő, akinek a meggyőződései inkább az örökké tartó harc kezdetleges ontológiáján alapultak, mint a nyugati szabású fejlődéselméleten. A kínai forradalom vezetőjének alapfeltevéseit leginkább olyan leegyszerűsített természetfilozófiaként lehetne jellemezni, amelyben a bipolaritás motívuma adja meg az alaphangot. Mao, a parasztfiú – hogy tipologizálva szóljunk – egy a keleti iskolához tartozó új-preszókratikus volt. Konvencionális taoista intuíciókat fordított le a politikai gazdaságtan szóhasználatára, amelylyel egyébiránt egész életében csak igen felületesen foglalkozott. A tulajdonról, az iparról, a bankrendszerről jóformán semmit sem tudott; a parasztokkal kapcsolatban annyit tanított, hogy vannak köztük nagyok, közepesek és kicsik, valamint hogy az utóbbiak képezik a túlnyomó többséget, és ennek okán ezt a csoportot kell meghódítani. Részben érthető, hogy ez a Marxból és Lao-Céből kevert katyvasz miért gyakorolt olyan mély hatást sok megfigyelőre és látogatóra. Néhány nyugati rajongó, köztük Philippe Sollers (aki más esetekben sem nagyon szégyenkezett téves ítéletei miatt), egyenesen úgy gondolta, hogy személyében Hegel kínai megtestesüléséről van szó. Egy kis távolságról szemügyre véve a dolgot azonban könnyű meglátnunk, hogy pusztán kétfajta közhely útjának kereszteződéséről van szó, ahogyan azok pusztán nagy emberekben találkoznak.

79 Vö. Boris Groys: *Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion.* München–Wien 1988.

Ami a harag moszkvai világbankját illeti, úgy az aktivista Mao Ce-tung már korán felkeltette a figyelmét. Azokban az időkben, amikor az iparosodott országokban a világforradalom ügye egy tapodtat sem haladt előre, a kommunizmus érdekében nyitott frontokról érkező híreket a legaprólékosabb figyelem övezte – beleértve az olyan területeket is, mint Kína, ez a káosz gyötörte feudális agrárország, amely a Komintern számára belátható időn belül inkább tehertételt, mint támaszt ígért. A Komintern inkább spekulációs okoknál fogva, mintsem szimpátiától eltöltve támogatta Mao kezdeményezéseit – éppen úgy egyébként, mint Csang Kaj-sekéit –, mivel a moszkvai üzemvezetésnek tetszésére szolgált, hogy egymással versengő bábuk mozgatói szerepében láthatták magukat. Ugyanakkor Mao Moszkva számára alapjában véve mindig is kínos partner volt, mivel sikerei kifecsegték a háborús voluntarizmusnak azt a titkát, amely kezdettől fogva Lenin kezdeményezéseire is rányomta bélyegét. Aki Maót komolyan vette, az előbb vagy utóbb megértette, hogy az októberi forradalom államcsíny volt csupán, amely utólag forradalommá akarta átminősíteni magát. A maga részéről Mao egy példakép nélkül álló parasztháború dramaturgja volt, amely egy parasztgenerális hatalomátvételében lelte meg csúcspontját.

A kínai Vörös Hadsereg győzelme után Mao mozgósító pszichotechnikája korlátokba ütközött, mivel az állam és a modern gazdaság fölépítése – akár hierarchikus-állami, akár magángazdasági-vállalkozói alapon hozzák is létre – egészen más szabályoknak engedelmeskedik, mint azok a szabályok, amelyekkel a thümotikus profilú harci közösségeket a fehér izzásig menő, győzelemmel kecsegtető indulatba lehet hozni. Az államfő Mao Ce-tung története ennélfogva egy túlzásokba eső mozgósító sikertelenségeiről szóló beszámolóként adható vissza. Valójában Mao, a stratéga 1949 után is meg volt

győződve róla, hogy a totális gerilla elvei többé-kevésbé változatlan formában átvihetőek a néhány pillanat alatt létrehozandó kínai ipar esetére. Ebből a tévkövetkeztetésből adódott azután az eseményeknek az a sorozata, amelyek a baljós „Nagy előreugrástól" kezdve (1958–1961) a Nagy Kulturális Forradalomig (1966–1969, *de facto* Mao 1976-ban bekövetkezett haláláig), majd végül a Nagy Kormányos udvarias félreállításához vezetett.

A forradalmi affektusok nemzeti bankjának vezetőjeként Mao a népköztársaság megteremtését követően meg volt győződve róla, hogy korlátlan hitellel rendelkezik majd, ha sikerül létrehoznia a haragból, kétségbeesésből és forradalmi büszkeségből álló bevált ötvözetet, amely a polgárháború időszakában újra és újra a legelképesztőbb szolgálatokat tette neki. Kína iparosítását előremozdítandó, 1958-ban kiadta a „Nagy előreugrás" jelszavát, amellyel kapcsolatban minden független megfigyelő felismerte, hogy amit abban elrendelt, az nem más, mint az ország vakmerő pszichotizálása. Ami azonban Kínát már akkor is kitüntette, az a belső és független megfigyelés minden lehetséges formájának megszüntetése volt, úgyhogy Mao hangulatai és mondásai 600 millió ember számára jelentettek mindennapi törvényt és örök igazságokat.

E feltételek mellett az emberiség gazdaságtörténetének legnagyobb szabású szemfényvesztését a magas színvonalú, zseniális politika kiáramlásaként lehetett bemutatni. Az óriásira duzzadt propagandaapparátus éveken át reklámozta az ötletet, hogy Kína és a dicsőséges forradalom javát szolgálja, ha – a mezőgazdaság kikényszerített kollektivizálásával egy időben – a vastermelést a városokból a falvakba helyezik át. Mit sem sejtő, ámuló és kelletlen parasztok százmillióit kényszerítették bele szokatlan együttműködési formákba. Az eredmény motiváltságuk hirtelen megbénulása volt. Ezzel egyidejűleg egyik napról a másikra az elé a feladat elé állították őket, hogy kezdetleges kohókat építsenek abból a célból, hogy lokális módszerekkel növeljék az ország acéltermelését, ami az idő tájt a népgazdasági teljesítőképesség egyik legfontosabb indikátorának számított. A hivatalosan bejelentett számadat úgy szólt, hogy Anglia egy főre eső termelését tizenöt év alatt túl kell szárnyalni. E frenetikus aktivitás eredményét, melynek haszontalanságára korán fény derült, félreeső raktárakba hordták és hegymagasságban felhalmozták. Ha Kínában valaha is maótlanításra kerülne sor, akkor ezeket az eldugott helyeken felhalmozott rozsdahegyeket a világörökség részévé kellene nyilvánítani. (Kína maótlanítása természetesen több szempontból is megalapozatlan hipotézis marad. Politikailag azért Mao Ce-tung ikonja az ország aktuális és jövőbeli vezetői számára elengedhetetlen integrációs eszközül szolgál. Kulturális szempontból azért, mivel a töretlen sinocentrizmus csaknem kategorikusan megtagadja a saját történelemmel kapcsolatos, jobban informált külföldön élő kínaiak vagy nem-kínaiak általi felvilágosítást.[80] Másfelől a formális maótlanítás azért nincs többé napirenden, mivel Kína új gazdaságpolitikájával tényszerűen régóta hátat fordított a Mao-kor álmainak és rémálmainak.)

80 Mindkét szempont leolvasható a kínaiak Jung Chang és Jon Halliday nagyszabású Mao Ce-tung-életrajzával kapcsolatban mutatott reakciójáról. A kormány megtiltotta a könyv kiadását Kínában, és a hazafias érzelmű kínai értelmiség első benyomásai alapján a belügyekbe való külső beavatkozásként utasította el a művet. Ezen védekezési reakciók civilizációelméleti implikációi mélyen gyökereznek, és végső soron egy viktimocentrikus etika behozatala ellen irányulnak. Ez annyit tesz, hogy ha a kínaiak a saját országukban nem firtatják a Mao politikájának áldozatul esetteket, akkor az emigránsoknak se legyen joguk ahhoz, hogy ilyen kérdések felvetésére kényszerítsék őket – főként nem a tolakodó történészeknek és nyugati nyomozóknak. Az az 1981 óta uralkodó nyelvi szabályozás, mely szerint Mao öröksége 70%-ban jó és 30%-ban rossz, a 60-70 millió emberélet, amely az 1949 utáni maoizmus számlájára írandó, olyan tehertételnek tűnik, amellyel csak az országra jellemző mérlegkészítés művészetének segítségével lehet megbirkózni.

Annak ellenére, hogy a vezetők hamar felismerték az effajta termelés teljes értelmetlenségét, a dolgozók mozgósítása szakadatlanul folytatódott tovább. Az abból a korból származó képkockákon számtalan kínai mezőgazdasági munkás látható a végtelen látóhatár előtt, amint a füstölgő kohók között kergetőzve balettezik hektikusan. A mezőgazdaság elhanyagolását Mao és hívei a prioritások újramegállapításából fakadó elkerülhetetlen mellékkövetkezménynek tudták be. A Nagy Ugrás burleszkje a mai becslések szerint 35 és 43 millió közé (konzervatív számítások szerint 30 millió körülire) tehető ember halálát követelte. Egyes tartományokban a lakosság negyven százaléka halt meg az éhezés és az elrendelt kimerültség következtében. Az emberek munka általi megsemmisítésének egyetlen olyan súlyos esetével van dolgunk, melynek végrehajtásához még táborok létrehozására sem volt szükség. Az a tény, hogy a kínai vezetés egyúttal ragaszkodott egy saját Gulág megteremtéséhez is, azt a szabályt igazolja, hogy – ha egyszer hatalomra jut, akkor – egyetlen fasizmus sem mond le arról az elégtételről, hogy ellenfeleit embertelen összepréselés révén törje össze.[81]

Több évbe telt, amíg a pártvezetés hajlandóságot mutatott arra, hogy beismerje a kampány kudarcát – ám végül senki nem volt található, aki vette volna a bátorságot arra, hogy közvetlenül Maót felvilágosítsa a baklövéseiről. Kivételt csak Peng Tö-huaj marsall képezett, aki 1959 nyarán a lushani konferencián a nyilvánvaló csőd láttán Maót személyében támadta (hogy rögtön azután ki is vonják őt a forgalomból), továbbá néhány író, akik az azonnal érvényesített, kemény elnyomó intézkedések áldozataivá váltak. A vezető tisztségeket betöltő káderek hallgattak, vagy diplomatikusan betegségekre hivatkozva visszavonultak, hogy a kritikus

81 Vö. lentebb a 359. oldalt.

konferenciákon ne kerüljenek Mao útjába. Ő maga állítólag, amikor tapintatosan felhívták a figyelmét az utasításai követelte áldozatok magas számára, azt találta mondani, hogy ezek a halottak is hasznosak lehetnek, amennyiben trágyázzák Kína földjét.

Mao Ce-tung mozgósítási technikája 1966 és 1969 között tetőzött, amikor a partvonalra szorított vezető ismét magához akarta ragadni a hatalmat úgy, hogy felkutatott egy új, könnyedén aktivizálható haragtőkét. Sztálinhoz hasonlóan, aki a hatalmas nehezteléskészletek feltárásával a paraszti lakosság legszegényebbjei és kevésbé szegényei között rendezett meg látszatosztályharcot, Mao a saját birodalmában új „osztályellentétet" fedezett fel – ti. a fiatalok és az idősebbek, vagy – szabadon választhatóan – a mozgalom élő elemei és a bürokratikus megmerevedés közöttit. Ennek az „ellentétnek" a merész kiélezése kellett, hogy segítségére siessen Maónak abban, hogy még egyszer visszanyúljon a totális gerilla koncepciójára. Az ellentétek általa képviselt, örökké tartó háborújának kvázi-természetfilozófiai doktrínája alkalmas volt arra, hogy minden strukturális meghatározottságú társadalmi különbséget az osztályharccá nyilvánított polgárháború kiindulópontjává avasson – tízezer lábnyival a munka és a tőke konfrontációján túl. A Nagy Kormányosról a kulturális forradalom keserű végéig bebizonyosodott, hogy nem más, mint ami kezdettől fogva volt: egy nacionalista meggyőződésű hadúr baloldali fasiszta alapelvekkel és császári ambíciókkal megfejelve. Olyan ember volt, aki újabb és újabb ürügyet talált a harcra annak érdekében, hogy hatalmon tarthassa magát, és aki ugyanakkor minden ilyen ürügyet ejtett, amint a körülmények megengedték vagy megkövetelték.

Maónak elég volt azonosítania a neheztelés tetszőleges, új közösségét, amit aztán ráuszított kijelölt ellenségére – és

a konfliktust máris az „osztályharc" aktuális alakjának lehetett kiadni. Az, hogy az „osztály" csak a mások elleni vagy az ellene folytatott harcban jön létre – a változékony baloldalnak ez a stratégiai tantétele az egyik alkalommal eklatáns módon be is igazolódott. A szóban forgó esetben Mao szét akarta verni a párt Liu Sao-csi körül tömörülő apparátusát, aki a Nagy Ugrást követően a margóra merészelte őt szorítani. A stratégiai cselvetések kínai tanításában az erre kiválasztott procedúra „az ellenség idegen kés általi megölése"[82] címszó alatt szerepel. Mao az eszközt az őrjöngésig feltüzelt fiatalok áradatában találta meg, akik vezetőjük hívó szavára otthagyták iskoláikat és egyetemeiket, hogy béklyóiktól megszabadult vándormadarakként az egész országban fizikai és lelki terrort terjesszenek. A címszó, mellyel a fiatalságnak ezt a falvakba való rebellis kiáramlását látták el, ismételten az elmélet és a gyakorlat összekapcsolásának nevét kapta.

Mindannyian emlékszünk Mao és az összes tartományból érkezett, eufórikus hangulatba került egyetemi hallgató és vörösgárdista találkozását megörökítő képekre, akiknek kifejezte megértését azokért a túlkapásokért, melyeket elvárt tőlük. A félisten és a tömeg forradalmi áldozási szertartásának véres következményei nem várattak sokáig magukra. Vajon az efféle gyűlések értelme nem abban keresendő-e, hogy a népnek alkalma nyílik rá, hogy olvasson a fejedelem gondolataiból? A kulturális forradalom legmélyebb benyomást gyakorló jeleneteihez a tanult emberek nyilvános megalázásai is hozzá tartoztak, akiket szégyensüvegben kergettek a terekre, hogy ott aztán összeverjék, önvádra kényszerítsék, és sok esetben meggyilkolják őket. Peking bolhapiacain még ma is találhatni olyan műanyagból készült szobrokat, amelyek egy vörösgárdista nő csizmája alatt térdeplő professzort ábrázolnak, nyakában a következő feliratot tartalmazó táblával: „Egy bűzlő 9-es szám vagyok" – ami azt jelenti: egy értelmiségi.

Helyesen tesszük, ha nem feledjük, hogy a pekingi egyetem filozófiai fakultása 1966-ban szakterületét „Mao Cetung-gondolkodás"-sá változtatta át. Az Európai Unió egyetemein és művészeti főiskoláin Európa-szerte végrehajtott egységes tantervek (az ún. bolognai folyamat) működtetői kedvéért jegyezzük meg, hogy a kínai kulturális forradalom céljai között az egyetemi tanulmányok idejének lerövidítése is szerepelt. Négy teljes évet vett igénybe, amíg Kína tanintézeteiben szabályos tanulmányi üzem vált lehetővé. Újabb becslések szerint ez idő alatt mintegy 5 millió ember vesztette életét. További egy évtizeden át szenvedett Kína gazdasága a több kiesett egyetemi évfolyam következményeitől.

A kulturális forradalom holokausztszerű őrjöngései – melyeket a nyugati megfigyelők nagyobb szabású zavargásokká ártalmatlanítottak – nagyjából egy időben zajlottak a Berkeleyben, Párizsban és Berlinben végbement diáklázadásokkal, és mindenütt megtalálhatóak voltak olyan elkötelezett csoportosulások, akik azt a keveset, amit a Kínában zajló eseményekről és azok okairól tudtak, elégséges oknak tekintettek ahhoz, hogy maoistákként jelenítsék meg magukat. Némely, akkortájt a maoizmussal kacérkodó személy, akik – ahogy az szokás – régóta megbocsátottak maguknak, politikai moralistákként ma is aktívak. A memoárírók korába érve – és nem is teljesen jogtalanul – a nyugati maoizmust és annak a performanszokon való részvételét a szürrealizmus szomorú kései formájaként ábrázolják.[83] Mások méltóságukon alulinak tartják, hogy meg-

82 Vö. Xuewu Gu: „List und Politik", in: Harro von Senger (szerk.): *Die List*. Frankfurt 1999. 428. sk. o.

83 André Glucksmann az *Une rage d'enfant* (Párizs 2006. 114. sk. o.) c. visszaemlékezésében *expressis verbis* sajnálatát fejezte ki az 1968 és 1972 közötti őrült franciaországi Mao-kultuszban való részvétele miatt.

bocsássanak maguknak, és továbbra is azt a meggyőződésüket hangoztatják, hogy alapjában véve nekik volt igazuk, és hogy csak a dolgok menete (főként az álnok Teng „termidorját" követően) terelődött rossz útra, hogy ismét csak a „restaurációt" segítse a kormányrúdhoz.[84] 1968 körül úgy tűnt, hogy Párizs szorosan a radikális kultúrrovat kezében volt, amely a jobbközép emberének, Pompidou elnöknek a személyében a jobboldali radikalizmust vizionálta hatalmon levőnek – e kultúrrovat nem csinált titkot abból, hogy mennyire rokonszenvezik a falfirkák, a Mao-biblia és a tudás emberei lemészárlásának Kínájában zajló eseményekkel. A *mal français* megint csak képes volt globális járvány előidézésére a világ forradalmi és restaurációs részekre történő felosztása révén, még akkor is, ha ez jobbára csak akadémiai körökre korlátozódott. Amikor a politikai olvadás következtében először látogatott amerikai elnök Kínába, akkor az új baloldal több tagját Európában és az Egyesült Államokban kiverte a víz arra a gondolatra, hogy egy olyan fénytől övezett személy, mint Mao Ce-tung, egy olyan gazfickóval ráz kezet, mint Richard Nixon. Még ugyanebben az évben André Glucksmann a *Les temps modernes* hasábjain annak a véleményének adott hangot, hogy Franciaország fasiszta diktatúra.

A tanulásra való képtelenség magasiskolája Jean-Paul Sartre-ban találta meg mesterét, aki hosszabb ideje a forradalmi erőszakba való beleérzéstől vezettetve önkínzó gyakorlatokat hajtott végre. És mégis: ő sem volt több, mint azoknak a fakíroknak az eminens képviselője, akik az önmaguk alulértékelésének szöges deszkáján kínozták magukat, hogy megbűnhődjenek azért, mert a polgársághoz tartoztak. A történelmi tapintat maradványával rendelkező európaiak számára

84 Az „autentikus" maoizmus megvédelmezését, és egyúttal a szuverén anakronizmus hatásos példáját kínálja Alain Badiou: *Le siècle* c. könyvében (Párizs 2005. 89. sk. o.).

még ma is fájdalmas viszontlátni azokat a képeket 1970-ből, amelyek az évszázad egyik legjelentősebb entellektüeljét, *A Lét és a Semmi,* valamint *A dialektikus ész kritikája* szerzőjét a maoista *Gauche prolétarienne* – egy radikálisan zagyva, épületes lapocska – utcai terjesztőjeként láttatják, hogy kiálljon a másként gondolkodók – mint mondták: Franciaországban veszélyeztetett – szabadságáért.

Az efféle pillanatfelvételek a két évszázadon átívelő tanulási ciklus végső fázisához tartoztak. Ennek folyamán az európai baloldal fáradékony fáradhatatlansággal kutatott olyan eljárások után, amelyek a hátrányos helyzetűek számára volt hivatva megteremteni egy olyan nyelvezetet, amely alkalmas lehetett volna a megfelelő politikai cselekvés előmozdítására. Minél groteszkebbek ezek a képek, annál világosabb fogalmat alkotnak arról, hogy milyen mélységeket érhet el az összeférhetetlenség a harag és az alkalmasság elve között. Ezek láttán válik megragadhatóvá a forradalmi politika paradoxona. Ez a politika kezdettől fogva azon a feladaton dolgozik, hogy kifürkéssze a mértékét annak, ami a mértéktelenség irányába mutat.

Monte Cristo üzenete

Három évvel a *Kommunista Párt kiáltványá*nak 1848 februári megjelenése előtt a francia nyilvánosságon egy regény kiváltotta láz lett úrrá, mely láz csaknem másfél éven át fojtotta vissza annak lélegzetét. 1844 augusztusától 1846 januárjáig a világirodalom legnagyobb szabású bosszúmeséje bontakozott ki az elvarázsolt és kielégíthetetlen közönség szemei előtt a *Journal des débats* novellaregény formájában 150 részben közölt elbeszélő műalkotásban, amely az 1846-ban megjelent könyvkiadásban 1500 oldalt tett ki. Ami Hegel szerint

a modern „világállapotban" nem lehetséges többé – azaz egy olyan hős fellépése, akinek a világban való bolyongásából *per se* bontakozik ki az eposz – itt még egyszer a legevidensebb módon elébünk került, még ha a szórakoztató regény művészi szempontból kevéssé becsült alakjában is. A tömegkultúra tette lehetővé azt, ami a magas kultúrában már régóta tiltott volt: a modern *Iliász* megformálása, amelynek a hőse, a marseille-i illetékességű, irigyek és karrieristák által rágalmazott tengerész, Edmond Dantès tizennégy évet tölt a tenger hullámaitól körülnyaldosott Château d'If-i sziklák föld alatti börtönében, hogy szabadulása után kizárólag ünnepélyesen tett bosszúesküvései beteljesítésének éljen. Mártíromsága Napóleon 1814. évi Elba-szigeti tartózkodása alatt kezdődött. A föltámadt személy útja (a megújító visszahúzódás utazásoktól és a bosszúállás előkészületeitől tarkított egy évtizede után) 1838 – a júliusi monarchia virágkorának – Párizsába vezetett, amikor a nagypolgári pénzügyi világ végképp kiragadta a kormányrudat a régi arisztokrácia kezéből.

A regény címe és a cselekmények lefolyása nem hagytak kétséget afelől, hogy Dumas egy messiás történetét akarta elbeszélni, aki azért tér vissza, hogy bosszút álljon. Nem véletlenül olvasható Edmond Dantès lelki mentorának és tömlöcbeli társának, Faria abbé írásának haragteológiai mottójaként: „.Kitéped a sárkány fogát, és lábbal tiprod az oroszlánokat – mondotta az Úr."[85] Esküjéhez híven a titokzatos gróf annak szemléltetésére készül, hogy „manapság mennyi rosszat is tehet valaki az ellenségeinek tizenhárom-tizennégy millióval".[86]

85 Alexandre Dumas: *Gróf Monte Cristo.* (Ford.: Csetényi Erzsi.) Budapest, 1963. III. köt., 880. o.]
86 Alexandre Dumas: *Gróf Monte Cristo.* (Ford.: Csetényi Erzsi.) Budapest, 1963. I. köt., 131. o.]

A tömegszórakoztatás mestereként a regényíró arra a belátásra jutott, hogy a nagyközönség fantáziáját semmi sem ragadja meg jobban a profanizált üdvtörténetnél. Meglehet, hogy Dumas volt az első, aki a tömegkultúra metafizikai küldetését abban látta, hogy a mennyekből való visszatérés mítoszát a földre helyezze át. Míg Isten haragjából az emberi bosszúnak, addig a túlvilági megtorlásra való várakozásból az e világi gyakorlatnak kellett kibontakoznia, ami elég hűvös ahhoz, hogy körültekintően vezessen a célhoz, de elég forró is, hogy a jóvátételből jottányit sem engedjen. Ez a regény a bosszút kendőzetlenül úgy írja le, mint amit thümotikus természete szerint jelent, ti. a szenvedés elviselhetetlen hiányának megszüntetéseként, amely hiány egy olyan világban uralkodik, amely telis-tele van büntetlenül maradó igazságtalanságokkal.

Edmond Dantès e tekintetben a polgári korszak világlelkületét testesíti meg. Neki megadatik az a világos és egyszerű evidencia, amelyet az akkori politikai világmegváltoztatóknak még fel kellett kutatniuk. Ő az az ember, aki megtalálta a küzdelmét. *Modus vivendi*-je nem más, mint egy olyan motiváltságtól való áthatottság, amely minden többértelműséget eltöröl. Aki a bosszúnak él, az birtokában van annak az egyszerű, megcáfolhatatlan „azért-hogy"-nak, ami Kierkegaard szerint az apostolt megkülönbözteti a zsenitől.[87] Mert miközben az utóbbinak újra és újra várakoznia kell az ötletekre – s az ötletek eléggé hangulatfüggők, hogy aztán minden alkalommal irányt váltsanak –, addig az előbbi egyszer s mindenkorra tudatában van annak, amit tennie kell. Amit az ifjúhegeliánusok a Rajna másik oldalán ugyanebben az időben filozófiai kifejezésekben rögzítettek, azt Alexandre

87 Sören Kierkegaard: *Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* (1848).

Dumas a regény világában igazolta be minden lehetséges következményével együtt. A *Monte Cristo grófja* a francia megfelelője Marx: *Tézisek Feuerbachról*-jának. Nagyszabású elbeszélői apparátust mozgatva bontotta ki a tételt, amely szerint: „A megalázottak és a megsértettek eleddig csak különböző ürügyekkel elnézték a világ gazembereinek ügyködését; most azonban arról van szó, hogy bosszút álljunk rajtuk."

Az átmenet a tettre kész bosszúra azt előfeltételezi, hogy a bosszúálló számára kezdettől fogva egyértelmű, hogy hol keresse a gonosztettek elkövetőit. Dumas semmivel sem marad adósa a bosszúállás nagyszabású története ezen törvényének. Gonosztevői a cselekmény első napjától fogva pontosan azonosíthatók – mindannyian az uralkodó osztály arcvonásait viselik a polgárkirályság korszakában. Bizonyos módon „a tőke jellemmaszkjait" viselik, ám bűnük semmiképp sem korlátozható az osztályhelyzetükre. A sort Caderousse, a kis csibész kezdi, aki Dantès elárulásakor a közvetítő szerepét alakította. Ő testesíti meg az örök kiszolgáló típusát, aki minden rezsim alatt kiszimatolja a maga hasznát – mérjék azt akár frankban, akár rubelben vagy akár dollárban. Őt követi a megvesztegethető Villefort bíró alakja, akinek tudomása volt ugyan a vádlott ártatlanságáról, ám mégis életfogytiglani várfogságra ítélte őt, nehogy veszélyeztesse a saját karrierjét. Ő is kimeríti az időtlen opportunizmus gyűjtőfogalmát, s esetében nem csodálkozunk azon, hogy sikerült felkapaszkodnia a legfőbb ügyészi hivatalba. Végül a fiatal kapitány elleni összeesküvés két közvetlen értelmi szerzője, Fernand és Danglars zárják a sort, akik közül az egyik féltékenységtől, míg a másik irigységtől áthatva eszelte ki a gonosz terveket. Egyikük Lajos Fülöp uralkodása alatt egészen a tábornoki rangig vitte, míg a másikból elégedett bankár lett, aki vásárolt nemesi címmel ékesítette magát. Ezeknek az életpályáknak a színképe meglehetősen tanulságos. A bourboni reakció időszakával ellentétben a júliusi monarchia törtetői nem kötődtek többé a vörös és a fekete végzetes alternatívájához. A jó állások száma drasztikus mértékben megszaporodott, s Párizs városa szinte vibrált az új esélyektől. A felfelé vezető utak olyannyira megsokszorozódtak, hogy a régi Európa történelme során először került az emberek többsége csúcspozíciókba.

Az ezekről a figurákról készített arcképekben a regényíró annak a meggyőződésének ad hangot, hogy a gonosz az emberek közötti viszonyokból, azaz nem a társadalmi struktúrából, hanem a megvesztegethető egyének szívéből fakad. Az időtlenül működő becstelenséggel szemben semmiféle politikai változás sem tehet semmit. Egyedül a hidegvérrel végrehajtott bosszú teszi lehetővé, hogy helyreálljon a világ megbomlott egyensúlya. Ezért a népszerű irodalomra hárul a feladat, hogy mentesítse a hátrányt szenvedettek haragját a politikai felhangoktól, és hogy azt „természetes" tárgyaira, azaz a pontosan azonosított gazemberekre irányítsa. Ha hihetünk a Monte Cristo-i evangéliumnak, akkor valamely alávetettekből és megsértettekből álló közösség elégtétele nem az egykori urai fölött aratott győzelemből származik, hanem egy kiválasztott áldozatnak azokon az embereken végrehajtott bosszújából, akik kezet emeltek életére.

Csak egyetlen egyszer – a bosszúállás tetőfokán, melyet Dumas megfontoltan a történet végére tartogat – áramlik be a gróf ellenségeivel való leszámolásába az osztályharcos feszültség fuvallata. Dantès küldetésének végéhez közeledve nem elégszik meg azzal, hogy manipulált tőzsdeműveletekkel tönkretegye a bankár Danglarst; hadjáratát egészen a kapitalista személyiségnek mint olyannak a megsemmisítéséig kell folytatnia. Ezzel Monte Cristo mások helyett áll bosszút

a polgári korszak szellemének egészén. Danglarst a gróf utasítására egy bizonyos Luigi Vampa parancsnoksága alatt álló olasz rablóbanda tartóztatja le. Olyan pittoreszk bandita ő, aki szabad idejében Plutarkhosz *Nagy Sándor életét* olvassa – ami nyilván a tanulmányait félbeszakító diák alakjára enged következtetni. A bankárt, aki csak nagy nehézségek árán fogja fel elrablásának értelmét, egy mindentől távol eső barlangban tartják fogva. Csak lassanként derül számára fény a helyzetével kapcsolatban. Cellájában arra kényszerül, hogy „Luigi Vampa étlapjáról" vegyen magához táplálékot. Az alternatív étterem kínálta minden egyes ételért egy bizonyos árat kell fizetnie, „amint az minden becsületes keresztény ember számára magától értetődik". Csakhogy az árakat teljesen abszurd magasságban határozzák meg számára, úgyhogy az éhségtől mardosott fösvény arra kényszerül, hogy – egy szimbolikus maradékon kívül teljes vagyonát – tizenkét nap leforgása alatt öt millió frankot – napi élelmezésére költse, amely összeget – amint arról tudomást szerzünk – a gróf haladéktalanul kórházaknak és szegényházaknak adományoz.

Aki meghatott olvasóként kíséri figyelemmel Danglars tönkremenetelét, rögtön megérti, hogy Marxnak mennyire nem volt igaza akkor, amikor azt állította, hogy a proletariátusnak nincsenek megvalósítandó eszményei.[88] Létezik az a proletár idealizmus, amely a sikeres bosszúállás iránti érzékben fejeződik ki. Ezekben az esetekben – csakúgy, mint a halálbüntetés utáni népi kiáltásában – a végsőkig elmenő kegyetlenséget valamilyen magasztos küldetés megvalósításának érzik.

88 Vö. Marx – Engels: *Werke*, Bd. 17., Berlin 1973. 343. o. (Der Bürgerkrieg in Frankreich, 1871. - „A munkásosztály[nak] ... [n]em eszményeket kell megvalósítania, csak ki kell szabadítania az új társadalomnak a régi összeomló burzsoá társadalom méhében már megfogalmazott [pontosabban: kibontakozott – *A ford.*] elemeit." Marx: „A polgárháború Franciaországban". MEM 17., Budapest 1968. 313. o.)

Ezekben az élvezettel megrajzolt jelenetekben a bosszúvágy átlépi azt a küszöböt, amelyen túl nincs kilátás a további fokozásra. Amikor Danglars alig két héttel később megőszülve föld alatti tömlöcéből a szabad levegőre támolyog, már minden megtörtént, ami a földi bíróság reményei szerint elérhető volt. A legmagasabb fokú elégtételt a burzsoá jellem lerombolása biztosítja. Ez utóbbi tárja fel a korrupt életpálya elvét, és a karrierista elszenvedi megérdemelt büntetését. A rabló étlapjának alapos tanulmányozása – ahogy az a *contrat social* [társadalmi szerződés] gasztronómiai megjelenésformájának kijár – világossá teszi, hogy az nem más, mint népszerű széljegyzet a kizsákmányolás fogalmához. A kizsákmányolás irányának megfordításával a regényíró szegény ördögöt csinál a milliomosból, aki saját testén keresztül éli meg, hogy mit is jelent az, ha valaki az életét a puszta önfenntartás végett viszi nap mint nap piacra. Bár nem a munkaerejét kell eladnia ahhoz, hogy megéljen, hanem a vásárlóerejét kell feláldoznia ahhoz, hogy elhárítsa az éhhalált. A jelenetek erkölcsi tartalma kézenfekvő és így összegezhető: minden vérszívó azzal a kockázattal él, hogy előbb vagy utóbb egy nálánál magasabb rendű vámpírral fut össze.

A *Monte Cristo* döntő jelentőségű üzenete abban ragadható meg, hogy teljességgel hatályon kívül helyezi a tőkének a polgárok vágyai fölött gyakorolt uralmát. Ennek a változásnak nem a termelési eszközök kisajátítása révén kell megtörténnie, ahogy azt a marxista Vulgata akarta, hanem sokkal inkább egy olyan kincslelet segítségével, amely még az ipari és a bankügyletek legnagyobb mérvű gazdagságát is messze túlszárnyalja. A jelszó tehát így hangzik: „Vissza a kincshez!" – nem pedig: „Előre a kisajátítók kisajátításáért!" Így aztán a munkával, a profittal és az újraelosztással szemben a kincskeresés mutatkozik a mélyebb jelentőséggel bíró jelenségnek.

Mindennek a szemléltetésével elhagyjuk a politikai gazdaságtan színterét és visszatérünk a mese világához. De vajon a politikai gazdaságtan mélyebb rétegeit nem mindig csak a meggazdagodásról szövögetett mesék érintik-e? S vajon minden pénzzel kapcsolatos fantáziálás nem azon a motívumon alapszik-e, hogy a hősnek olyan utat kell találnia, amelyen haladva úgy veti be az eszközeit, hogy nem veszít a likviditásából? Fortuna igazi kegyeltjének akkor sem hiányozhat a mágikus manna, ha tele kézzel szórta a nép közé. Pontosan ezt a hatást testesítette meg a titokzatos gróf, amióta csak egy napkeleti fantomhoz hasonlóan kísérteni kezdett a párizsi társasági élet beszélgetéseiben.

Az sem meglepő, hogy az efféle történet kegyes hazugsággal végződik. Miután a gróf minden esedékes számláját kiegyenlítette, és szenvedéseinek okozóit szép sorban, hűvös megfontolás alapján eltörölte a Föld színéről, egy szentimentális levél keretei között megtagadja a bosszúállást és bevallja, hogy – akárcsak korábban a Sátán – nem tudott ellenállni a kísértésnek, hogy Istent játsszon. Most azonban, minek utána leküzdötte önhitt törekvését, hogy maga tartson ítéletnapot, visszatér az emberi léptékhez. A továbbiakban csak ember szeretne lenni az emberek között, pontosabban: gazdag ember gazdag embertársak között. Barátaitól a következő figyelmeztetéssel vesz búcsút: „Minden emberi bölcsesség ezekben a szavakban rejlik: »Várni és remélni!«"

Erről az emberről a közönség érthető okoknál fogva nem akar hallani többé. És igaza is van, ha minden sajnálat nélkül hagyja, hogy melegebb tájak felé elhúzzon ez az unalmassá vált magánzó. Az elégedett osztály egy újabb tagjával több vagy kevesebb – ez mit sem változtat a világ állapotán. Mi közünk is volna egy dezertőr sorsához, aki feledi a boldogtalanság magasztos ügyét, amint elégtételt szerez magának?

Aki a bosszú szellemére tett szent esküt megszegi, eljátszotta igényét a figyelmünkre. Az olvasó biztos ítéletével továbbra is ahhoz a megtéríthetetlen grófhoz tartja magát, aki a kalodából való kiszabadulását követően úgy ragaszkodott haragja kivégző munkájához, mint egy szent jogcímhez. Csak felé szállnak Fidel Castro álmai, amikor Havanna hosszú délutánjain kedvenc könyvét, a *Monte Cristo grófját* lapozgatja.

IV. A HARAG SZÉTSZÓRÓDÁSA A KÖZÉPSZER KORSZAKÁBAN

„A konzervatívok a csalódottsággal kezdik, míg a progresszívek annál végzik. De mindketten az időtől szenvednek, és ebben egyek. A válság általánossá válik."

Niklas Luhmann: *Protest*

Ha az aktuális pszichopolitikai világhelyzet meghatározó jelentőségű ismertetőjegyét egyetlen mondatban kellene összefoglalnunk, akkor ez így hangozna: olyan korszakba léptünk, amelyből hiányoznak a világra nézőpontot nyitó haraggyűjtő helyek. A szent *fureur* [düh], amelytől Jean-Paul Marat, 1789 agitátorainak egyik rosszfiúja és mégis jelentős alakja egy új társadalom megteremtését várta, ma mindenütt üresjáratba kapcsolt. Csupán elégedetlen sóhajokra futja neki, és alig többet hoz létre egymástól elkülönülő indulatokat kifejező cselekvéseknél. Realisztikusan bármennyire hatalmasnak képzeljük is el a jelenkor tiltakozási potenciáljait – akár a centrum, akár a periféria országaiban –, többé már nem

a radikális pártok vagy a nemzetközi ellenzéki mozgalmak történetileg jól ismert formáiban gyűlnek össze, amelyek valamely polgári centrumot, avagy egy tekintélyelvű, ill. látszatra liberális államot helyeznek nyomás alá. Úgy tűnik, hogy a csavargó, másképp gondolkodó kvantumok nem biztosak már abban, hogy van-e valamilyen feladatuk. Imitt-amott látunk ugyan transzparensek alatt vonuló-tiltakozó felvonulásokat,[1] égő autók öltik formába a deklasszált emigránsok haragját, és a felháborodás megalkuvó hullámai a régi kultúrnemzeteket vitaklubokká alakítják át, amelyekben az emberek hetekig megengedhetetlen Hitlerhez hasonlításokon és a miniszterek gyanús ingyenes repülésein izgatják fel magukat. Elszórtan felbukkannak ugyan igényesebb politikai projektek vagy regionális jelentőségű kapcsolathálók is (amelyek szívesen hirdetik magukat világszínvonalon állókként), de sehol sem nyilvánul meg olyan vízió, amely perspektívákat vázolna fel cselekedni képes összegyűjtésük számára. A politikailag radikális iszlám különleges esetéhez lentebb fűzünk megjegyzéseket.

Az erők szétforgácsolódásával figyelemre méltó ellentétben áll ama mindenütt jelen lévő híreszteléssel, miszerint a világ új médiumok által szerveződik hálózatokba. Vajon a hálózatokba kapcsolás csak a szervezett gyengeség állapotát jelöli-e? A harmadik világ jelentős részeiben – amennyiben továbbra is így akarjuk nevezni ezeket a térségeket – csakúgy, mint néhány, az egykori második világhoz tartozó országban, az égbe kiáltó viszonyok nem kevésbé végzetesek, mint az angol munkásosztály körében Friedrich Engels ijesztő leírása szerint a 19. században. Az ember azt gondolná, hogy a haragot felszító szenvedés, nyomorúság és jogtalanság összege

1 Manfred Hättich: *Zornige Bürger. Vom Sinn und Unsinn des Protestierens.* München 1984.

a Földön tíz robbanásra is elegendő volna 1917 októberéhez viszonyítva – főként ha az informálódás terén bekövetkezett jelentős mértékű javulást is tekintetbe vesszük. Csakhogy az ezekre az energiákra irányuló figyelem mérsékelt, és alig figyelhetők meg az affektusok konstruktív pszichopolitikai értékesítései. Ezért aztán a thümoszmezők nem tudnak megszilárdulni. Olybá tűnik, hogy a harag nem akar tanulni többé. Nem jut belátásra, és a belátás sem találja meg őt. A felháborodás többé nem mutat fel világeszményt. A hagyományos baloldali pártok saját ambícióikhoz mérten egy dimenziónyival nyilvánvalóan túlságosan buták – már ha nem tunyák ahhoz, hogy egyáltalán valamiféle ambíciókat juttassanak kifejezésre. Az értelmiségiek egymáshoz járnak vendégségbe és egymást idézik. Ám ahol a valódi ambícióval rendelkezők ragadják magukhoz a szót, akkor mindjárt fontosabb dolguk akad annál, mintsem hogy megalázottakkal és megsértettekkel törődjenek. Keleten éppúgy, mint Nyugaton a korábbi forradalmárok, reformerek, világmegváltoztatók és osztálymegváltók reményeiből puszta „megkövesedések" maradtak, hogy Heiner Müller egyik különös szófordulatára emlékeztessünk, ami azért különös, mivel a remények normális esetben elhervadnak, nem pedig megkövülnek.

After theory

Így aztán olybá tűnik, hogy véget ért „a szélsőségek kora" – eltűnt, mint egy kísértet, amellyel kapcsolatban utólag fel sem tudjuk fogni, hogy mi is tartotta hatalmon. A nyugati hemiszférában a radikalizmus már csak esztétikai hozzáállásként és talán még filozófiai habitusként bír jelentőséggel, nem pedig politikai stílusként. A közép, a monstrumok legformátlanabbja következetesen felismerte az idők szavát, és önmagát

nyilvánította a történelem utáni kor színpadának főszereplőjévé, sőt mi több: egyetlen szórakoztatójává. Bármit érintsen is meg, az olyan lesz, mint ő: jó szándékú, jellegtelen és despotikus. A szélsőséges türelmetlenség egykori ügynökei munkanélküliekké váltak; a korszellem nem kínál nekik munkát. A kérlelhetetlenül puhány közép mindenből és mindenkiből hibrideket csinál.

Még nehézségekbe ütközik, hogy megértsük ennek e fordulat igazi mélységét. Egy jó évszázadon át a valóságérzék megtette a szükséges lépéseket ahhoz, hogy a szélsőségek közelében telepedjen meg – valószínűsíthetően azért, mert mindig is a háborúk közelségét kereste, sőt mi több: mindenütt a háború nyomait látta vagy akarta látni. Aki a szélsőségek korában élt, olyan állapotok tanúja lehetett, amelyekben, ahogy Hobbes megjegyezte, „a harci szándék kellőképpen közismert".[2] Ami a béke állapotának tűnt, azt vonakodás nélkül a háború hamis arckifejezéseként leplezték le. Minden közvetítés, minden békülékeny gesztus a szélsőség éles igazsága elárulásának tűnt. Most ezzel szemben minden egyoldalút és kiélezettet arra való képtelenségként mosolyogják meg, hogy belássa az összes lehetséges álláspont meghatározott és közvetítéseken áteső jellegét. Az ittlét és a középen-lét ma ugyanazt jelenti. Heidegger nyilván azt mondaná erről: létezni annyit tesz, mint benne-lét a közép-szerűségben.[3]

Ezek az állítások nagyjában-egészében egybevágnak azzal, amire a kortörténészek, a tárcaírók és a munkanélküli szovjetológusok gondolnak akkor, amikor a posztkommunista szituációról beszélnek. Joggal állíthatjuk, hogy jóformán minden, ami az utóbbi évtizedek *poszt*-diskurzusaiban a kö-

2 Thomas Hobbes: *Leviathan* I, XIII, magyarul: Uő.: *Leviatán*, ford. Vámosi Pál, Budapest 1999, 1. köt., 168. o.
3 Vö. Henk Oosleviterlink: *Radicale middelmatigheid*. Amsterdam 2002.

zönség mellett elzúgott, az végső soron a kommunizmust követő szituációval kapcsolatos koncepcióval folyik egybe (amely szituáció a dolog lényegét tekintve a késői Brezsnyev-korszak óta állt fönn). Amennyiben a szovjet kísérlet vitathatatlanul a 20. század politikai kulcseseményének tekinthető, akkor az 1991-ben bekövetkezett formális befejeződése képezte azt a döntő jelentőségű cezúrát, amelyből az objektíven fontos „után"-keltezések kiindulnak. A *poszt* prefixum jó két évtizede tartó inflálódása szimbolikusan abban a tényállásban nyer kifejezést, hogy a harag- és a másképpgondolkodói kultúra futurisztikus energiái feltartóztathatatlanul elmosódnak.

S ha újabban arról a tézisről hallunk, hogy az *After theory* szituációjában találjuk magunkat – így hangzik annak a Terry Eagelton tollából eredő tanulmánynak a címe (New York, 2003), amely ugyanakkor bizonyos tekintetben adós marad a téma részletekbe menő kifejtésével –, akkor ennek az elegáns sugalmazásnak csak akkor van értelme, ha ugyancsak a posztkommunizmus szituációjára alkalmazzuk. Ugyanis az elmélet úgy, ahogyan csalódott kedvelői esküsznek rá, a kommunista utópiára való vonatkozása nélkül tárgyát veszíti. Aki a marxizmus befolyásának tündöklő időszakában foglalkozott társadalomelmélettel, annak már csak tárgyi megfontolások alapján is a világegészre kellett irányítania tekintetét – mindezt azonban magától értetődően nem az akadémiai kontempláció módján, hanem egy helyzetmegbeszélés résztvevőjeként, sőt szükség esetén valamelyik háborús tanács tagjaként. Az elmélet csak azért válhatott a parancsolóan föllépő radikalizmus diszkurzív praxisává, mert – nyílt vagy burkolt formában – a világforradalomról folytatott megbeszélést jelentett. Ez volt az oka annak, hogy még a leghűvösebb előadásban is felismerhető volt valamiféle

messianisztikus vibrátó. Az elmélet iránt megmutatkozó érdeklődés abból a titkos, ugyanakkor soha nem cáfolt szuggesztióból fakadt, hogy létezhet olyasvalami, mint a világtörténelem nevű nagyszabású bosszúcselekedet filozófiai-szociológiai-pszichoanalitikus felügyelete. Ha ezt a színjátékot leveszik a programról, akkor egyszerre ér véget a dráma és a teória. Aki *after theory*-t mond, az valójában *after politics*-ra gondol. A „politika utáni" korszakban az él, aki már nem tud hinni abban, hogy az, ami még megtehető, előmozdítja „a forradalmat". Ezzel széthullik az a jelenben lejátszódó ádventizmus, amely rányomta bélyegét a forradalom előtti és a forradalmi egzisztenciák alakjára. Ha az egykori aktivistákat áthatotta a bizonyosság, hogy a jelen tele van az eljövendő nyomaival, akkor a mai varázs alól feloldottak abból a meggyőződésből élnek, hogy a jövő már megtörtént – és egy második eljövetelről már senki sem akar tudni.

Egy bizonyos színvonalon működtetve az „elmélet" radikálisan romantikus ügy volt, mivel kulturális titkosszolgálat gyanánt kikémlelte az osztály„társadalmak" tudatalattiját, hogy megtudja, mivé vált az emberek valami más utáni fogyatékos vágyakozása. Ennek a szolgálatnak a dossziéiban ezért mindig alternatívákról volt szó. Az az ötvözet, amely a neomarxizmus *indian summer*-e során [indián nyár] kritikai elméletként vagy hozzátétel nélküli elméletként működött a német és az angloamerikai egyetemeken (miközben az akkori Franciaország jakobinizmusból és formalizmusból eredő erőforrásait társította hozzá), a dolog lényegét tekintve nem volt más apokaliptikus szemiológiánál, amely a „fennálló" válságáról szóló tudomány kezére játszott. Ez szállította az eszközöket a Nagy Politika megfigyeléséhez – készen azoknak a felmerülő jeleknek az értelmezésére, amelyekből megismerhetővé válik a világvége és a világban bekövetkező

fordulat – avagy mindkettő szomorú és nehezen értelmezhető elmaradása.[4]

Miután a harag világbankja beszüntette üzleteit, a csőd sodra számtalan ideológiai ügynökséget is magával ragadott. Csak keveseknek – mint Noam Chomskynak és néhány új monotonnak – sikerült csaknem a korábbi sikereik magaslatán az újjáalakítás – habár csak a nem szakmabeliek piacain. Ez nem azt jelenti, hogy a többi kortárs a durcás kifejezésnélküliség állapotába süllyedt volna. Nem kell elnémulnunk, ha ki akarjuk mondani napjaink *mal d'être*-jét, csak azért, mert a Kelet nem vörös többé. Ellenkezőleg: figyelemre méltó, hogy a jelenkori értelmiség milyen gyorsan tudott alkalmazkodni ahhoz a helyzethez, amelyben nem áll rendelkezésre egyetemes gyűjtőképes lerakat a harag, a felháborodás, a másképp gondolkodás, a bomlasztás és a tiltakozás számára, főként pedig nincs emissziós központja a hitelesen az aktuális világrendszeren túlmutató jövőbeli projekteknek. Mindenütt, ahol a régi vágású értelmiségiek között a politikum újramegtalálását idézik meg, belevegyül ebbe az azon idők iránt érzett honvágy is, melyekben azt gondolták, hogy egészen közel van a harag napja.

Habár a Szovjetunió legkésőbb Sztálin 1953-ban bekövetkezett halála után morális értelemben kihunyt kolosszusként játszotta szerepét a világ színpadán, és minden vonzerejét elvesztette a másként gondolkodók fantáziája számára, tényszerű létezése mégis garanciaként hatott a tekintetben, hogy a baloldal elve egyfajta földi lehorgonyzottság birtokában van. Ezért tehetett hitet Jean-Paul Sartre, aki sosem volt

4 Emellett létezett az „elmélet" egy másik alakja is, mégpedig a marxizmus-leninizmusnak a keleti blokk országaiban a dialektikus materializmus, a történelmi materializmus és a tudományos kommunizmus egységeként oktatott államfilozófiája – az az ötvözet, amelynek rémséges unalmára a növendékei csak rémülettel tudnak visszaemlékezni.

a Kommunista Párt formális tagja, még 1952-ben is „a Szovjetunió vezető szerepe" mellett. Éppen úgy, ahogy a katolikus egyház a legsúlyosabb perverziók idején is puszta fennállásával igazolta transzcendens küldetését, a varázs alól feloldott „keleti blokk" annak a morális és ontológiai posztulátumnak nyújtott támaszt, mely szerint kell, hogy létezzenek mozgásterek a kapitalista világrendszeren túlmutató opciók számára. Akkor még az utópia szelleme hitelesebben ragaszkodhatott azon követeléséhez, hogy „a fennállótól balra" táruljon fel egy olyan mező, amelyen a lehetséges világok virágoznak. Akkoriban senki nem dőlt volna be a tompaagyú jelmondatnak, hogy lehetséges egy másik világ. Ez a másik világ közöttünk volt – és borzalmas egyúttal. Egy másik másféleséget követeltek. Ebben a helyzetben kezdődött az „alternatív" szó karrierje. A „megvalósult" szocializmus totális abszurditása és romlottsága természetesen nyíltan megmutatkozott, ám amíg ez a romlott és abszurd komplexum fennállt, addig az a körülmény, *hogy* létezett, okot adott arra az elképzelésre, hogy az azt megalapozó motívumai számára egy nem-abszurd és nem-perverz megvalósulás is található lesz majd. Ekkor még nem ítéltettek a másként gondolkodás potenciáljai arra, hogy az éjszakai programokba vagy a művészetüzem bomlasztó pantomimjaiba tegyenek kitérőt; továbbá még nem szűkült be a látóhatár az erotikusan felélénkült utolsó emberek szabadidős piacaira.

A ma korlátlanul uralkodó pluralizmusért – az igazság monologikus, óeurópai koncepciójával való episztemológiai szakítás mellett – főként a homogén evolúció dogmájának elbúcsúztatása tehető felelőssé, amely még – s ebben a középkori logika örökösét kell látnunk – meghatározta az európai felvilágosodást. Általa érkezett el annak az illúziónak a vége, hogy a kor színvonalát egyetlen nagyvárosból lehet irányítani, hívják akár Moszkvának, Párizsnak, Berkley-nek, Frankfurtnak vagy Heidelbergnek. Időközben a „sokféleségek", az elkülönböződések, a szingularitások olyan mérvű látogatottságra tettek szert, hogy hordozóik agyában feledésbe merülhetett az egyetlen „emberiséghez" való közös tartozás tudata is. 1951-ben Albert Camus a kiállt borzalmakra utalva írta: „szerencsétlenségünk ma a közös haza". A maiak nagy része immár semmit sem akar tudni a saját érdekszférákon túlmutató közös hazákról. Még a negatív utópia – azaz a várakozás egy világméretű természeti katasztrófára – sem képes arra, hogy kötelező erővel nekiveselkedéseket idézzen elő egy átfogó látóhatár létrehozása érdekében. A magán-, a helyi, a nemzeti, a soknemzeti, továbbá a birodalmi alapon végbemenő deszolidarizáció olyan méreteket ölt, hogy minden egység a maga módján akar bizonyosságot szerezni önnön megóvásával kapcsolatban, még ha a többit a Maelström nyeli is el. Hogy ez a multi-egoista helyzet milyen veszélyeket hordoz magában, azt a következő évtizedek mutatják majd meg. Ha a 20. század egyik leckéje az volt, hogy a felülről elrendelt univerzalizmus meghiúsul, akkor a 21. század stigmájává az válhat, hogy nem alakítjuk ki időben az alulról kezdeményezett közös szituációk iránti érzéket.

Ezek a változások aláásták a hagyományos baloldal morális, retorikai és doktrinális alapjait. A mindennapi evidenciák megváltozásával még a korábban legsikeresebb nyelvjátékai is elvesztették szavahihetőségüket. A kispolgári nőgyógyászati szóképek, melyektől a marxizmus bábáskodó kedvvel megmámorosodott, teljességgel elvesztették támasztékukat a valóságban. Ki tudná komolyan megismételni azt a frázist, hogy az osztály nélküli „társadalom" megvalósításának feltételei a polgári „társadalom" „méhében" bontakoznak ki, hogy egy napon feltartóztathatatlanul kiszabaduljanak onnan – s vajon miért

is nem a „forradalom" véres császármetszésének segítségével? Ugyanennyire nevetséges volna, ha továbbra is használnánk a „föld alattiság" áthagyományozott metaforáját, mintha csak ott lent kuporogna az igazság és a jövő készen a nagy ugrásra fölfelé. A „társadalom" alatt meghúzódó rejtett, pincéket és alagutakat magában foglaló titkos világ „társadalmára" vonatkozó elképzelés, ahol távlatos tervezéssel művelik a polgári felépítmények aláásását, teljességgel tárgytalanná vált, és csak zavart elméjű „alvók" várakoznak a normalitás álcájában aktivizálódásuk napjára. A ma – például a terjeszkedő, közepes méretű hatalmak titkos nukleáris fegyverkezési programjai számára – épített föld alatti bunkerek sok mindent jelenthetnek, csak éppen nem keltető kamrákat egy boldogabb jövő számára.

A pince- és a földalatti mozgalom mítoszának annyira bealkonyul, hogy még a kommunista eszme olyan megrendíthetetlen kedvelői is, mint Antonio Negri is lemondanak a baloldaliak régi totemállatáról, a vakondról. A csupa felületességeket magában foglaló világegyetemben ez az elrejtettségekben turkáló állat elvesztette politikai jelentőségét. Helyét a kígyónak, ennek a gazdag gnosztikus előélettel rendelkező teremtménynek kell elfoglalnia, aki a vízszintes dolgok síkján mutatott fordulékonyságának köszönhetően elsőrangúan alkalmazkodott a lapos, áttetsző, alakját és színét folyamatosan változtató világhoz – és egy selypegő baloldalhoz.[5]

Visszatérve a helyzet iróniájára: amióta visszatekintünk a reálisan immár nem létező szocializmusra, megértjük a posztkommunista szituáció bősz csattanóját. 1991 után nem volt semmi megérteni való, ami ne lett volna tökéletesen egy-

5 Vö. Antonio Negri – Michael Hardt: *Empire*. Id. kiad. Negrinek a klasszikus baloldal totemállatával kapcsolatos árulása odáig megy, hogy azt a másik politikai táborhoz utalja. „A reakciós gondolkodás vakondja ismét felbukkan" – olvashatjuk egy Huntingtonnal szembeni polémia alkalmával. (Vö. Huntington: *Multitude*. Id. kiad. 51. o.)

értelmű a szovjet kísérlet figyelmes szemlélői számára alapvetően már 1918-tól és Leninnek a vörös terrorral kapcsolatos rendelkezései óta, a baloldali ellenzék szimpatizánsai számára 1921-től, a kötélidegzetű „útitársak" számára a harmincas évek tisztogatásai óta, a félszemű antifasiszták számára 1945-től, az utópikus dacban elmeszesedettek számára 1956-tól és a történelem kisegítő osztályába járók számára 1968-tól kezdődően.

A „dekonstrukciónak", azaz a radikális kritika ügyeletes helytartójának olvasásművészete csak úgy maradhatott a színpadon, hogy határozottan eltávolodott a földalatti mozgalom mítoszától. Nem is gondol arra, hogy alászálljon a szövegek és az intézmények képtelen mélységeibe, hogy robbanóanyagot helyezzen el az „alapoknál". Inkább óvatosan utalást tesz a látszólag legszolidabb szövedékek ingatagságára és többértelműségére; feltárja a példaszerűen kemény bináris ellentétek homályosságát, és nyilvánvalóvá teszi még a legkoherensebb vitákban rejlő önellentmondásokat is. A mindenfajta szövegen (főként az óeurópai metafizikán) edződött álomfejtés új változata – még akkor is, ha alkalmazói gyakran ennek az ellenkezőjét állítják – sem más, mint a hermeneutika átalakított verziója, amely jelentős kritikai apparátust mozgatva és erőteljes taglejtésekkel kísérve annak a feladatnak szenteli magát, hogy egyelőre mindent úgy hagyjon, ahogy van.[6] Ezen látlelet felől érthető meg egyébként a dekonstrukcionizmus és az amerikai tömegkultúra közt húzódó elleplezett bűnrészesség is: az utóbbi is elkötelezett ama küldetés mellett, hogy ne nyúljon hozzá a „fennállóhoz". Az eszköz, melyet ehhez felhasznál, a rosszabb világról szövö-

6 Vö. Peter Sloterdijk: „Derrida, un egyptien. Le probleme de la pyramide juive." Párizs 2006 (Editions Maren Sell). Német kiad.: „Derrida, ein Ägypter. Über das Problem der jüdischen Pyramide." Előadás a párizsi Pompidou Központban a Jacques Derrida halálának első évfordulója alkalmából *Un jour Derrida* címmel megrendezett emlékülésen 2005. november 21-én.

getett álom folytonos megidézése, amely mellett a létező világ megvalósult utópiának tűnik, ami ezért méltó arra, hogy minden rendelkezésre álló eszközzel megvédelmezzük.

Számos hasonló tendencia irányába mutató megfigyelést hordhatnánk össze, és mindig ugyanazt a tényállást állapítanánk meg. Azok után, hogy a keleti vetélytárs kivonult az 1917 és 1945 közötti világméretű polgárháborúból, továbbá az első két nukleáris nagyhatalom közt dúló hidegháború befejeződése óta a majdnem a legszélső végletekig kilengő ideológiai inga mozgása csaknem nyugvópontra jutott. Ahol minden középre húz, ott a nehézségi erő a gravitáció ellen ható tendenciák ellenében működik. A berlini falfirkafestők ezt a következőképpen fogták fel: a lét lehangolja a tudatot – miközben „léten" az egységet teremtő közép gravitációs erői értendők. Valóságosnak pedig az számít, aminek van ereje ahhoz, hogy elkedvetlenítsen. Nem kézenfekvő-e tehát, hogy az új szerencsétlen tudat – csakúgy, mint a régi időkben – ellöki magát a léttől? Pontosan ebben ragadható meg annak a kornak a kézjegye, amely minden akar lenni, csak nem kritikus. Az értelmiség széles körben elfordult a kritikától, hogy ismét a vallás elsőbbségére szavazzon. A deszekularizáció naponta hódít meg a maga számára új területeket, s az életet szolgáló illúzió iránti vágy legyűrte az „igazságot". Ma még nem látható át, hogy mit jelent ez a változás a civilizáció folyamatában. Jegyezzük meg: a kritika abból az ontológiai feltevésből következett, hogy a fikciók elbukhatnak a tényeken. Most a tények azok, amelyek elbuknak a fikciókon – már csak azért is, mivel a jövőben csak a sikeres fikciók státusát szánják nekik.

A későbbi korok történészei megerősítik majd az állítást, hogy a 20. század utolsó harmadát a középhez való visszatérés

uralta, amely ugyanakkor sosem volt képes eléggé érthetővé tenni indítékait és filozófiai implikációit. Ezek az eljövendő történészek a korszak válságának jeleként fogják kimutatni azt, hogy az értelmiség vonakodott pozitív értékeket kinyerni a középhelyzetekből. A radikalizmus tartós romantikája meggátolta azoknak a tanulási folyamatoknak a beindulását, amelyek előkészíthették volna a 21. század problémáinak kezelését. Nekik kell majd rekonstruálniuk, hogy miként következett be a nyugati demokráciák hanyatlása, amelyek 1990, de még inkább 2001 után – úgy tűnik – egyre inkább egy neo-autoritárius, részben neo-bellicisztikus fordulat mellett köteleződtek el.

Ha visszatérünk a mai szempontokhoz, akkor a látóhatár még nyitottnak tetszik, habár senki sem állítaná, hogy akár csak középtávra is kizárólag barátságos kilátásokat ígérne. Ami a mostani helyzetet jellemzi, az nem a rendelkezésre álló haragmennyiség valós csökkenésében ragadható meg a társadalomból kizártak, az ambíciókkal rendelkezők, a sikertelenek és a bosszúszomjasak oldalán. Ezek számának a szabadságon alapuló viszonyok között elkerülhetetlenül magasabbnak kell lennie, mint az elsüllyedt keleti tekintélyelvű rendszerekben, amelyekben az elbátortalanítás egyenlősége határozta meg a klímát. A szituáció ismertetőjegye sokkal inkább azon szimbolikus intézmények funkcióvesztésében ragadható meg, amelyek két konfliktusoktól szabdalt évszázadon át végezték a másként gondolkodók energiáinak politikai összegyűjtését és átalakítását. Ez azt a kérdést veti fel, hogy vajon a saját korunk miképp értelmezi az *ira querens intellectum* [a megértést kereső harag] formuláját – sőt, hogy található-e még egyáltalán út a felháborodás és a tanulási képesség közötti, a politikát két évszázadon át meghatározó – és legalább részben megalapító – viszony újraélesztésére?

ALBÁNIA EROTIZÁLÁSA, AVAGY A POSZTKOMMUNISTA LÉLEK KALANDJAI

Mindeközben olybá tűnik, mint ha nem csupán a harag, az elégedetlenség és az általában vett ellene-levés vesztette volna el címzettjét: már jó ideje a lelki háztartások teljes köre is úgy tekint magára, mint aki az illúziók reprivatizálódására van ítéltetve.[7] Korunk az önbecsapás sorozatos újratermeléséhez is hozzákezdett. Következésképpen – egyes vélemények szerint – előre látható lett volna, hogy a kommunizmus öleléséből kiszabadulók egy kritikus periódus során a tervezői illúziók iránti fokozottabb érzékenységről tesznek majd tanúbizonyságot.

Funkcionális nézőpontból a posztkommunista szituáció – mint arra tettünk már utalást – a parancsgazdaságtól a magántulajdonon alapuló gazdasághoz való visszatérést, illetőleg a nyelv médiumának a pénz médiumával történő felváltását vonja maga után.[8] Pszichopolitikai tekintetben ez az átalakulás a haragon és a büszkeségen alapuló rendszereknek az irigységalapú rendszerekre való átállításával jár együtt – vagy (ahogyan azt a pszichopolitikai elemzés fogalmi keretei között fogalmazzuk meg): a thümotikus tanok primátusától történő elfordulással a határokat nem ismerő erotizálás kedvéért.

Azt a tényt, hogy az erotika lényegét nem a szexuális libido különleges esete, és az azt esztétikailag kiváltó erők felől kell megértenünk – amint azt a hétköznapi pszichológia

7 Vö. Boris Groys: „Privatisations, or The Artificial Paradises of Post-Communism". Katalógus a 2004 május–júniusában megrendezett *Privatisierungen. Zeitgenössische Kunst aus Osteuropa* c. kiállításhoz. Szerk.: Revolver. Archiv für aktuelle Kunst. Frankfurt 2005. 7–15. o.

8 Vö. Boris Groys: *Das kommunistische Postskriptum*. Id. kiad. (Boris Groys: *Kommunista utóirat*. Id. kiad.)

feltételezi –, hanem hogy az a hiányokat felpanaszoló eszmék kialakításának elősegítésén, ill. az elégedetlenség különféle érzetein alapszik, valamint hogy a birtoklási és célelérési akaratoknak megfelelő akciókban nyilvánul meg, az újabb keletű pszichotörténelem egyetlen más jelenségével sem szemléltethető jobban, mint a pénzt nemző pénz őskapitalista eszméjének recepcióján, az egykori „keleti blokk" országaiban. Marx, aki gyakran rosszul idézi Hegelt, a tudatos folyamatokra nézvést azt mondhatta volna a berlini professzorra hivatkozva, hogy a történelem minden színdarabja kétszer történik meg, mégpedig egyszer véres, másodjára nevetséges formában. Az ember tényleg szívesen olvasna utána, hogy a *Brumaire tizennyolcadikája* szerzője milyen megjegyzéseket fűzött volna ahhoz a nagyszabású befektetési csaláshoz, amelynek keretében Kelet-Európa proletárjainak és parasztjainak összegyűlt haragját, valamint a megbecsülésre és büszkeségre támasztott igényeit a kommunizmus nevében hetven éven keresztül hűtlenül kezelték. Legalább ennyire szeretnénk azt is tudni, hogy milyen glosszát írt volna a gazdasági bűnözés hullámairól, amelyek a kommunista rezsim összeomlását követően elöntötték az egykori „keleti blokkhoz" tartozó országokat.

A hullám röviddel az emlékezetes 1991. december 25-én jelent meg, amikor a Kreml homlokzatára kifeszített lobogót utoljára vonták be. Legkorábbi megnyilvánulásai – ha a dolgok nem csalnak – a posztkommunista Romániában jelentkeztek, amely 1989-ben – ugyancsak egy december 25-i napon – Ceauşescu diktátor lelövését követően megtette az első lépéseket a demokrácia és a piacgazdaság szokatlan parkettjén. 1992-től kezdődően egy eladdig ismeretlen aranyláz tört ki az országban, melyet az állítólag újfajta befektetési rendszerek inváziója váltott ki. Ezek közül a legsikeresebb és a leginkább bizalomgerjesztő a *Caritas* nevet viselte. E rend-

szerek ügynökei – állítólag egyedül Romániában minden valószerűséggel dacolva kereken hatszáz ilyen összeesküvés létezett – azt ígérték, hogy ügyfeleiknek végre egy fuvallatnyit közvetítenek majd a valóságosan létező kapitalizmus örömeiből. A befektetési játékok a mesés nyereség reményében a lakosság nagy részét vonzáskörükbe vonták. A hullám kezdeti szakaszában az a híresztelés kapott lábra, hogy a „befektetett" pénz heteken vagy hónapokon belül megnyolcszorozódik. Egyetlen év alatt az akkor ötvenéves üzletember, Ion Stoica, a *Caritas* elindítója nemzeti hőssé vált. Lett légyen akár gyári munkás, akár munkanélküli vagy alkalmazott – aki csak tudta, az utolsó pénzét is annak reményében fektette be, hogy kiélvezhesse a hatalmas prémiumokat. Sokan kölcsönt vettek fel vagy eladták házukat, hogy folyó pénzeszközökhöz juthassanak. Stoica két éven át véghezvitte azt, hogy rendszeres és magas kifizetések segítségével megtévessze a lelkes befektetőket vállalkozásának valós természetével kapcsolatban, hiszen e „nyereségek" esetében természetesen nem rendes vállalkozásokból származó tőkehozamokról volt szó, hanem – amint az a piramis- vagy hólabdajátékoknál szokásos – a később érkező befektetők pénzének áthelyezéséről azok számlájára, akik korábban szálltak be a játékba. Hírek szerint egyedül a legelterjedtebb beruházásjátékban a román lakosság mintegy 20 százaléka vásárolt kuponokat. 1994 tavaszán akadozni kezdtek a kifizetések; röviddel ezután összeomlottak a rendszerek; számtalan ember hatalmas adósséghegyek előtt találta magát. A román kormány csak nagy nehézségek árán tudta megakadályozni a népfelkelést. A becsapottak számára csupán csekély vigaszt jelenthetett, hogy Stoicát hat év börtönbüntetésre ítélték.

Ezen ijesztő közjáték ellenére számos más posztkommunista országban a megboldogult Charles A. Ponzi (1882–1949)

szelleme kísértett. Az olasz kalandor Ponzi, aki 1903-ban érkezett az Egyesült Államokba, 1919-ben Bostonban látott hozzá az első hasonló befektetési játék megszervezéséhez, és háromnegyed éven belül multimilliomos lett belőle. Ezután több évet ült különböző börtönökben, majd hosszú tévelygések után elszegényedve halt meg Rio de Jaineróban. Szebb napjaiban a lelkes befektetők a 20. század legelső *get-rich-quick* [gazdagodj meg gyorsan] pénzembereként ünnepelték, és a posta által terjesztett válaszkuponokkal való kereskedésen alapuló rendszer a szimpatizánsok szemében minden idők legválasztékosabb pénzteremtő gépének számított. Ponzi nyomdokain haladva az orosz Szergej Mavrodi az 1994-ben tető alá hozott MMM nevű piramisjátéknak köszönhetően, melynek során 5 millió honfitársa elképesztő összegeket fektetett be az üzletbe, a lehető legrövidebb időn belül Oroszország hatodik leggazdagabb emberévé lett – ami az újdonsült milliárdosok birodalmában mégiscsak jelent valamit. Hogy elkerülje büntetőjogi felelősségre vonását, Mavrodi – akit hívei megváltóként tiszteltek – 1995-ben beválasztatta magát a dumába. Miután felfüggesztették képviselői mentelmi jogát, külföldön illegalitásba vonult, minden kétséget kizáróan abban a hiszemben, hogy egy tehetséges férfiú napjai túlságosan is értékesek ahhoz, hogy az új Oroszország börtöneiben töltse le azokat.

Ugyanebben az évben a szikra átpattant Lengyelországra, Csehországra, Bulgáriára és Szerbiára. Albániába állítólag Lengyelországon át került. A szovjet hatások leépítésének tanulságos mozzanataihoz tartozik, hogy éppen Európa legszegényebb országa vált a posztmodern, az emberekből csalás útján pénzt kisajtoló kapitalizmus legátfogóbb laboratóriumává. A kelet-európai illúziók kifosztásáért mások mellett egy kétes hírű fiatal hamburgi üzletember volt felelős, aki-

nek felfrissített, szektás pszichotechnikákkal propagált hólabdarendszere a *Jump* [ugrás] névre hallgatott, mielőtt az akut lelepleződés veszélye okán *Titan*-ra változott volna. Ez a láncjáték – a cégért újra festve – állítólag lengyel *Titan*-menedzsereknek köszönhetően került Albániába, ahol – mint hallani lehetett – egyike volt az ott űzött jó tucatnyi piramisjátéknak. A hathatósan propagált játékhullám üzleti vezetőinek – az 1994 és 1996 között sikeresen végrehajtott álcázási időszak után – sikerült az ország nagy részét a mohóság pszichózisába belerángatni. A játék eleje felé csábítóan magas valós kifizetések láttán az egész lakosságot (amely a diktátor Enver Hodzsa alatt évtizedeken át szigorú szegénységi és információs klauzúra körülményei között élt) áthatotta az az elképzelés, hogy a pénz magától szaporodik, ha azt egy „beruházási társaságnak" kölcsönzik. Ennek az elzártságnak a közvetett következményei közé tartozott a közönség gyanútlansága a röviddel azelőtt lezajlott román botránnyal kapcsolatban is. 1996 végéig a 3,3 millió albán állampolgár több mint fele eszközölt „befektetéseket" az országszerte aktív piramisjátékokba – sokan közülük házuk és udvaruk valóságos bankoknál történő elzálogosítása árán. Állítólag ezekben az esetekben is néhány hónapon belül 100 százalékos nyereséget helyeztek kilátásba, s egy ideig ki is fizették ezt az összeget – a játék végső, kapkodó szakaszában havi 40–50 százalékot. Mindez eléggé csábító volt ahhoz, hogy kiiktassa az ésszerű gyanakvás minden kezdeményét is. Az albán piramisjátékok annak a ténynek is köszönhették népszerűségüket, hogy az állami televízióban reklámozták azokat, amit számos befektető a komolyság bizonyítékaként értelmezett félre.

Amikor a játékok 1997 januárjában összeomlottak, az egész országban csalódottság okozta pánik tört ki. A felháborodás nem ismert határokat: az emberek jó pénzen kivásárolták magukat a valóságból, s most nem bocsátották meg visszatértét. A feldühödött befektetők az államot és a kormányt tették felelőssé, amiért elmulasztottak intézkedéseket foganatosítani az invesztálók védelmére – ami helyénvaló is volt, hiszen a felelősök figyelmen kívül hagyták a Világbank megfelelő figyelmeztetését. A károsultak spontánul alakult csoportjai rendőrállomásokat gyújtottak fel, miközben a feldühödött munkások és alkalmazottak a rendőrség és a hadsereg fegyverraktárait rohamozták meg. Kereken 600.000 kézifegyvert zsákmányoltak, ami mellékesen azzal a következménnyel járt, hogy a rákövetkező év folyamán Albániában a gyilkossági és emberölési arány a korábbi ötszörösére emelkedett. A fegyverek többségét soha többé nem sikerült visszaszerezni. Olybá tűnt, hogy hirtelenjében felbomlanak az állami struktúrák. Számos vidéki város a felkelők kezére került, akik túlnyomórészt az ellenzéki Szocialista Párt tagjaiból szerveződtek. A főváros Tirana polgárháborús jelenetek színterévé vált. Több héten keresztül sehol nem volt látható megrendszabályozó autoritás, nyilván azért sem, mivel az állami alkalmazottak nagy része maga is a becsapottak körébe tartozott, és maga is csatlakozott a tiltakozókhoz. Csak a jövedelmük megháromszorozására tett ígéretek késztették a rendőröket arra, hogy visszatérjenek posztjaikra. Az albán elnök, Sali Berisha, Enver Hodzsa egykori orvosa, akinek Demokratikus Pártja szembeötlő módon összefonódott a piramisjátékok menedzsereivel, visszalépni kényszerült.

A zavargások tetőfokán a dac és a bosszúvágy sajátos elegyétől áthatott tömeg megrohamozta az iskolákat és az egyetemeket, továbbá számos gyárat és hatósági épületet, és mindent magával hurcolt, amit elvihetett, míg a maradékot vak dühtől vezettetve szétrombolt. Azok a nyugati országokból érkezett megfigyelők, akik röviddel ezután Albániába láto-

gattak, arról tudósítottak, hogy még háború által feldúlt országokban sem nagyon voltak tanúi hasonló mértékű pusztításnak. A középületeket a kilincsekig menően kifosztották; a fűtetlen lakásokban egyetlen takaró alatt húzódtak össze a családok és meredtek álló napig az olasz reklámcsatorna képsoraira. Az általánossá váló őrjöngéstől való félelmében sok albán túlterhelt tengeri hajókon és gyöngécske halászladikokon, sőt tutajokon próbálta meg elhagyni az országot. Néhány napon belül Brindisi és más olasz adriai város kikötőjét menekültek árasztották el. Ahogy azt megszoktuk, az európai külügyminiszterek már megint képtelenek voltak gyakorlatba átültethető megegyezést tető alá hozni „a kétségbeesettek inváziójának" az uniós országokba való felvételének kvótáival kapcsolatban. Az a körülmény, hogy a viszonyok viszonylag rövid időn belül visszatértek a normális kerékvágásba, az újonnan alakított albán kormány azon beismerésére vezethető vissza, hogy a kormányzat részfelelősséget visel a csőd kialakulásában. Ezen túlmenően az albán központi bank jelentős összegeket mentett meg a befektetők számára a piramisjátékok folyószámláinak zárolásával, míg a veszteségek másik részét az államháztartás révén egyenlítették ki.

A bennünket foglalkoztató összefüggésben nem lehet szó arról, hogy részletekbe menően kitérjünk az effajta játékok szervezőinek lélekjelenléttel elegy becstelenségére, mely játékok mintegy arra voltak teremtve, hogy visszaéljenek az egykori „keleti blokk" országaiban élő polgárok naivitásával, illetőleg a kapitalizmus iránt hirtelenjében mutatott készségességével. Pontosan az a körülmény kölcsönöz szimptomatikus hangsúlyt elbeszélt folyamatoknak, hogy annak a fertőzőképes energiának a mélyén, amellyel ez a hullám az olyan szegény országokban, mint amilyen Románia és Albánia kiterebélyesedhetett, egy bizonyos üzenet rejlik az általában

vett kapitalizmus lényegéről – vagy legalábbis a rendszernek a külső szemlélő számára kínálkozó látványáról úgy, ahogy ez azoknak az embereknek a nappali álmodozásaiban megmutatkozik, akik több nemzedéken át ki voltak zárva a szabad piacra és a magángazdaságra vonatkozó tapasztalatok köréből. A román és az albán tragikomikus események valójában – az emberi természet némely aspektusa mellett – feltárták a kapitalizmusban elérhető gazdagság gondolatának mesébe illő magvát. Azt az elképzelést ti., hogy a tőkeként felhasznált pénzt *per se* egy önmagát gyarapító fluidum tulajdonságai illetik meg, továbbá hogy a pénz mint tőke olyan hatalmat összpontosító amulett, amely birtokosának a boldogságot jelentő javak állandó megérkezését ígéri.

El kell ismernünk, hogy ez a fantazmagória nem nélkülöz minden alapot, habár a piacgazdaság, illetőleg a magántulajdonon alapuló gazdaság komolyabb értelmezői régóta óvnak a pénz pusztán spekulatív felhasználásától, sőt mi több, az elkülönülő kaszinókapitalizmust az egész világgazdaságra leselkedő veszélyforrásként tartják számon. A kapitalista komplexumon belül a reálérték létrehozásának szükségességét hirdetők fáradhatatlanul hangsúlyozzák, hogy a gazdagság előállításának folyamata mindenekelőtt a tulajdon, a pénzelőteremtés, a munka, a szervezés és az innováció irányított együttműködésén alapul, miközben minden más tranzakció – különös tekintettel a tisztán pénzgazdaságiakra, mennyiségi szempontból bármennyire vezető szerephez jutottak is – soha nem egyebek puszta füstköröknél a virtuális térben. Ezzel szemben a könnyű haszonszerzés hívei tévedhetetlenül kitartanak ama felfogás mellett, hogy a gazdagodás nem más, mint természetes jutalom a spekulációval vállalt kockázatért. Az ő szemükben a gazdagság nem a munka és a teljesítmény eredménye – még akkor sem, ha ezeknek a szükségességét nem

vitatják el teljesen. Nézetük szerint a gazdagság valódi értelme Fortuna szuverenitásának szemléltetésében tárul fel, aki kiválasztja kedvenceit, míg a többit üres kézzel engedi útjára. Kevésbé mitológiai megfogalmazásban ez annyit tesz, hogy annak van igaza, aki nyer, és a vesztes nem panaszkodhat.

Eszerint az albánok tévkövetkeztetésének alapját nem abban kell keresnünk, hogy teljességgel félreértették a spekulatív kapitalizmus tényeit, hanem hogy bedőltek annak a késői szocialista álomképnek, amely azt szuggerálta beléjük, hogy a tőke előjele alapján mindenki számára elérhetővé válhat a főnyeremény. Amidőn hajlandóságot mutattak arra, hogy leszámoljanak a szocialista büszkeség fantomjaival, és – hasonlóan a szabad világ többi tagjához – engedelmeskedtek a vágyakozás elsődlegességét hirdető felszólításnak, minden hátsó gondolat nélkül elismerték az új adottságokat. Mivel azonban képtelenek és akaratgyengék voltak ahhoz, hogy reálisan átgondolják a remélt nyereségek forrásait, múltjuk foglyai maradtak. A piramisjátékok megrohamozásában kétségkívül szerepet játszott az az érzés, hogy az emberek éppen elég sokáig ki voltak zárva a gazdagságból és annak újraelosztásából. A hiánydiktatúra fél évszázada után, amely a népet a megcsömörlésig magasröptű frázisokkal etette, a nép végre részesedni akart a jólétben élő világ kellemes igazságtalanságaiból – még akkor is, ha láthatatlan embereknek kell a számlát kiegyenlíteniük saját tétjeik mesés megsokszorozódásáért. Mint mindenki, aki a népszerű Erósz hívásának engedelmeskedik, a felélénkült albánok is meg voltak győződve róla, hogy most ők kerülnek sorra, akik haza vezethetik a talán túlságosan is szép menyasszonyt.

A VALÓSÁGOS KAPITALIZMUS: AZ ÖSSZEOMLÁS ELODÁZÁSA A MOHÓSÁG VEZÉRELTE DINAMIKUS RENDSZEREKBEN

Ezért aztán mi sem volt kevésbé helyénvaló az albán malőrre nézvést, mint néhány nyugati megfigyelő szarkazmusa, akik a „szkipetár kapitalizmust" akarták hasukat fogva kikacagni. Valójában a bevett kapitalizmusnak is csak néhány pártfogója volt képes arra, hogy eléggé precízen definiálja azt a különbséget, ami az általuk favorizált gazdaságtípus és egy szimpla piramisjáték között áll fenn. Aligha tagadható a tény, hogy a meg nem érdemelt nyereség jelenségét – általánosabban fogalmazva: a teljesítményt nélkülöző jövedelmet – a kapitalista rendszert régtől fogva szolgálók köreiben is magas árfolyamon jegyzik. Az újkori népgazdaságokban működő imaginárius elemek tekintetében a javak egyenlőtlen elosztásának mágikus és irracionális szempontjai olyan jelentőségre tettek szert, amit archetipikusnak nevezhetnénk, ha ez a kifejezés nem volna átszőve félrevezető mélylélektani konnotációkkal. A magántulajdonon alapuló modern gazdaság kezdettől fogva vonzódott a szerencsefantáziák ama csillogó aurája iránt, amelyre a Fortuna-kapitalizmus volna a helyénvaló terminus. Az új gazdasági folyamatoknak ezt a valóságos és egyben imaginárius dimenzióját rövid időn belül a rendszer Európán kívüli alkalmazói is teljes mértékben megértették. Ha a modern tulajdonon és pénzforgalmon alapuló gazdaság – melyet téves szóhasználattal kapitalizmusnak neveznek – a kulturális határokon túl is kisugárzó lelkesítő erővel rendelkezik –, ami alkalmasint még gyakorlati előnyeit is háttérbe szorítja –, úgy az ebből a forrásból ered. Egyébiránt a visszatérő Fortunába vetett hitet, aki a bankok és a tőzsdék útján juttatja előnyhöz az övéit, a protestáns

kiválasztási fantáziáknak a kereszténység korszakát követő átértelmezéseként kell felfognunk – számolva azzal a veszéllyel, hogy ezzel felfedjük a kálvinizmus könyörtelen magját, melynek valódi arca az önmagát Istenhez kasszazárás után leginkább közel érző misztikus obszcenitásban mutatkozik meg.

A szabályos kapitalizmus objektív összehasonlíthatósága a Ponzi-sémával abban az elvitathatatlan tényben leli meg alapját, hogy mindkét modell esetében hitelen alapuló növekedési rendszerekről van szó, amelyek sikere vagy bukása a bővített újratermeléstől függ. Mindkettőt az összeomlás olyan tendenciája jellemzi, amely a rendszer dinamikájának egész kezelése szempontjából mérvadó.

Egy tiszta Ponzi-féle rendszerben az összeomlás viszonylag rövid távon következik be (vagy idézik elő azt tudatosan), mivel az újonnan bevonható játékostársak száma néhány kör után elkerülhetetlenül kimerül. Emiatt a játék időtartama még jó álcázás esetén sem haladhatja meg a néhány évet. Ponzi maga kereken kilenc hónapig bírta; kelet-európai követői pedig maximálisan két évig. Ezzel szemben az iparra és a bankokra támaszkodó szabályos kapitalizmusra az jellemző, hogy játékosai a kamatok nyomására gazdasági növekedéssel válaszolnak, ami főként a piacbővítés, a termékinnováció és a műszaki racionalizálás együttműködésének köszönhető. Ezért aztán az „előre menekülés" működésmódja következetesen elasztikus, hosszú távú és olyan jellegű, mely magát a válságokban ismeri ki. Lefolyásának módja magában foglalja a felfedező és a civilizált viselkedést egyaránt, és olykor nem riad vissza kultúrforradalmi felhorgadásoktól sem. A tőkemegtérülés folyamata mindeddig – még saját ügynökei csodálatára is – újra és újra képesnek mutatkozott arra, hogy nagyobb mérvű ingadozási és stagnálási fázisokon át ellenőrzése alá vonja az összeomlás irányába mutató tendenciákat.

Ez a folyamat mára mintegy tíz emberi nemzedéken átívelő – többé vagy kevésbé koherens – fejlődési szakaszra hivatkozhat, amennyiben a 18. században lejátszódott ipari forradalmat tekintjük küszöbértéknek; ha azonban Immanuel Wallerstein szellemében azt feltételezzük, hogy a kapitalista világgazdasági rendszer már 1500 körül kezdett körvonalazódni, akkor immár húsz generációt átfogó időszakra.

E teljesítményre nézvést meg kell állapítanunk, hogy az elvileg ahistorikus, illetőleg futurisztikus szerkezetű kapitalista rendszer mégiscsak létrehozott egy csak rá jellemző történeti vonatkozást. Ezt a tendenciát a játszma kezdetén a csak egyes számban létező „haladás" fogalma emelte misztikus magasságokba. Mindez keveset változtat a kapitalizmusnak a múlt időkhöz fűződő ironikus viszonyán. A vállalkozások mozgatta világnak alapjában véve már csak azért van szüksége a múltra, hogy maga mögött hagyhassa.[9]

Mind azokkal szemben, akik ma részt vesznek játszmájában, mind bírálóival szemben a kapitalizmus azzal az igénnyel lép fel, hogy nagy mértékben vegyék őt komolyan, főként az ún. szocialista alternatíva megszűnése után. Ezek abban a tézisben foglalhatók össze, hogy a kapitalizmus a növekedés elvileg kimeríthetetlen modelljét kínálja fel. Az ő nevében várható el, hogy a cselekvő személyek hajlandóak legyenek azokban az életformákban való részvételre, amelyeknek szakadatlan műszaki változás képezi részét, továbbá az is, hogy az összes életterület kommodifikálás és pénz általi közvetítés által átjárhatóvá válik. Az igazság az, hogy valamivel kevésbé rózsásak a játszma jövőképességének kilátásai, mint azt magyarázói szüntelenül állítják. Elegendő, ha

9 Vgl. Peter Sloterdijk: „Goodbye Fortschritt: Das heilige Feuer der Unzufriedenheit", in: Utz Claassen, Jürgen Hogrefe (szerk.): *Das neue Denken, das Neue denken. Ethik. Energie. Ästhetik.* Göttingen 2005. 69. sk. o.

a mindenütt hangoztatott *sustainability* [fenntarthatóság] szót neurotikus szimptómaként olvassuk ahhoz, hogy a *status quo* önmagával szemben megfogalmazott kételyét kritikus pontjánál ragadjuk meg. Amint a szó mutatja, a jelenkor elgondolkodóbb hajlandóságú gazdasági szakértői pontosabb fogalmakkal rendelkeznek arról, hogy mi az, ami összeférhetetlen a rendszer lényegével.

Valójában a nem Ponzi-szerű szisztémák (tehát a szabályos népgazdaságok különösen, és a világgazdaság általában) is olyan egyensúlytalanságokon alapuló rendszereket képeznek, amelyeknek mindenkor tekintélyes mértékű kívülről érkező veszélyeztetést kell feldolgozniuk. A konszolidált kapitalizmus a benne rejlő összeomlási tendenciákat (melyek első megnyilvánulásai a Marx által leírt túltermelési válságok voltak) csak az állandó előre meneküléssel ellensúlyozhatja. Ami a mai ügyfelek szemében megbízható üzleti elveknek tűnik, az azon igazgatási eszközök finomításaira vezethető vissza, melynek kulcsmechanizmusát egyfajta „központi bankot működtető művészetben"[10] kell látnunk. Erről a művészetről – leegyszerűsítve – az mondható el, hogy a komolytalan komollyá tételének eljárásában, vagy más szavakkal: az összeomlás elodázásának technikájában végződik. Az elsődleges kamatok megemelése, illetve csökkentése révén a központi bank annak a feladatnak szenteli magát, hogy minimalizálja a rendszerre jellemző összeomlás kockázatát oly módon, hogy a kamat által keltett stresszt egy konjunkturálisan még elviselhető színvonalon adagolja. A szabályozással kapcsolatos döntései során a reálgazdaságban meghozott erőfeszítések aktuális és várható eredményeihez – azaz a piacbővítésből, a termékinnovációból és a termelékenység fokozásából

10 Vö. Hans-Joachim Stadermann: *Die Fesselung des Midas. Eine Untersuchung über den Aufstieg und Verfall der Zentralbankkunst.* Tübingen 1994.

származó hatások összegéhez – igazodik. Ebben az összefüggésben „a konjunktúra beindulása" kifejezés nem jelent mást, mint a csődkockázat csökkenését a hitelektől terhelt egységek számára. Szakszerű kivezetés mellett az adósságszolgálat nyomásának nem kell szükségképpen a gazdasági történések minden egyes fokán végzetessé válnia az összrendszer számára – még akkor sem, ha számos vállalkozás és magánháztartás természetszerűleg folyamatosan elbukik. Az adósság okozta stressz az egész gazdaságra nézvést a pénzgazdálkodás folyamatát egyre újabb megújhodásokra és fokozódásokra sarkallja.

A kapitalista termelőmódot jellemző expanziós és innovációs kényszer ezek szerint az összrendszeren belül művileg kordában tartott, ám teljesen soha meg nem szüntethető Ponzi-faktorra vezethető vissza.[11]

A kapitalista pénzgazdasági komplexum a műveleteknek az egész világot átfogó hálózatát képezi, melyek az adósséghegyek elhordását szolgálják. Ám még a legjobban kiegyenlített Ponzi-rendszer sem képes többre, mint hogy meghatározatlan ideig halogatja varázs alóli feloldódásának pillanatát – legkésőbb addig a momentumig, amíg el nem záródik az út az expanzió előtt, mivel minden bevonható játékostárs belépett már a játékba. Meglehet, hogy aktuális világunk még távol áll ettől, s így a célirányos kapkodás egyelőre nem iga-

11 Az összeomlás elodázása és a kárpótló teljesítmények mozgósítása közötti együttműködést mára persze kiiktatták a kapitalista nemzetállamok egyik érzékeny részrendszeréből. Európa országainak legtöbb polgára kezdi megérteni, hogy a jóléti állam – mindenekelőtt annak központi jelentőségű konstrukciójára: a nyugdíjrendszerre nézvést – felér egy piramisjátékkal, amelyben az idősebbek jutnak pénzügyi előnyökhöz, míg már a harmadik körben játszók esetében az illetmény bizonytalan, mint a kutya vacsorája. Emellett a legtöbb ország magasan eladósodott államháztartásai már régóta a Ponzi-rendszer jellegét öltötték magukra, melyek stabilitása nagyrészt a hívők ama kvázi-vallásos képtelenségén alapszik, hogy egy fizetésképtelen államot képzeljenek el. (Habár Oroszország és Argentína fizetésképtelensége azt bizonyította, hogy az elgondolhatatlan is megtörténhet.)

zolható még. Az a körülmény, hogy a csalódás bekövetkeztének a pillanatát nem lehet meghatározni, bizonyos mértékben joggal értelmezhető a játszma résztvevőinek a jövővel szemben mutatott elvi nyitottságaként. Mindazonáltal elővigyázatosságból fel kellene hívni az ügyfelek figyelmét a szakértők egyik kisebbséget alkotó csoportjának arra az állásfoglalására, amely szerint a nyitottsági effektus – annak a látszata tehát, hogy a játék a jelenlegi feltételek mellett korlátlanul folytatható – aligha tartható fenn néhány évtizednél tovább. Más értelmezők a játéknak jóval több időt adnak, főként azok, akik elég optimisták ahhoz, hogy a fosszilis energiák teljes felélésének időpontját csak a 22. századra teszik.

Ami Charles A. Ponzi pszichológiai feltevéseit illeti, úgy azokat az 1919-es bostoni csíny óta eltelt csaknem száz év alatt semmilyen formában nem cáfolták meg. Vélhetően feltételezhető, hogy ezek a feltevések a kapitalista gazdasági mód egészében uralkodó pszichomotorika elevenébe találnak. Valójában még a rendszer morális szempontból kevésbé feltűnő és gazdaságilag megbízható megnyilvánulásai számára is nélkülözhetetlen a mohóság-dinamikai alapdöntések egy bizonyos mértéke. Ezek a döntések erőteljes expanziós tendenciák előtt nyitnak teret, amelyek egyre mélyebben behatolnak az ezeket hordozó kultúrák életformáiba – technikai szóhasználattal: a játékostársak pszichoszemantikai háztartásaiba –, mégpedig általában a regény, a színház, a film és a televízió kulturális médiumainak kerülőútjain. A médiumok a folytatólagos liberalizálás klímáját teremtik meg, és ez minden tapasztalat szerint a konzervatív reakciók ellenére is *à la longue* [hosszú távon] érvényesül. Ebben az összefüggésben a modern művészet recepciója alig túlbecsülhető jelentőségre tesz szert, mivel az *everything goes* [bármi mehet] elfogadását célzó tréningjével az avantgárd fogyasztás kiképzőközpontjaként működik. Amit előbb az avantgárdhoz tartozók tesznek, azt általában a „tömegek" hamarosan utánuk csinálják.

Mivel a pénzügyi folyamatok mennyiségi tekintetben vett kiszélesedései nem választhatók el az életformák minőségi változásaitól, a kapitalista játékosok együtteseinek kulturális szempontból rá kell hangolódniuk a folyamatosan revizionista klímára. Amit 1800 óta korszellemnek neveznek, az nem gondolható el a pénz szellemének közreműködése nélkül. Bármennyire is antitézissé akarták átstilizálni konzervatív körökben a pénz és a szellem polaritását, egészében véve inkább ezeknek a pólusoknak a konvergenciája érvényesült. Azért beszélünk a saját korunkról, hogy együtt haladhassunk vele. Az alkalmazkodás iránti elvárás a „mobilitásra való hajlandóság" és az „élethossziglani tanulás" megkövetelésében nyilvánul meg abból a célból, hogy rugalmassá tegyék az élettörténetet, ill. hogy ezzel egyidejűleg lehetővé tegyék az időskori fogyasztás maximalizálását. Ez az értelme a kaliforniai típusú matuzsálemkapitalizmus mellett folytatott – újabban Németországba is átkerült – propagandának. Még ha úgy tűnik is, hogy ez az állandó mozgás a komoly értékek irányába mutat, a játszma globális tendenciája megköveteli a játékban részt vevő populációk növekvő mértékű meggondolatlanságát. A rendszer még a lehető legkedvezőbb körülmények között is – tehát akkor, ha széles körben sikerrel jár egy nemzet lakosságának a szociális állam általi kibékítése, illetőleg amennyiben hosszabb időn keresztül egyazon országban rendezett pályákon fut a kapitalista gazdaságnak az adószedő állam általi megzabolázása és stimulálása – rá van utalva arra, hogy a populációk növekvő hányadát kockázatosabb mohósági aktivitásokba és erőszakosabb könnyelműségi praktikákba vonja be. Olyan tényállás ez, amire a „fogyasztói társadalom"

ízetlen kifejezése csak távolról tartalmaz utalást. Amit ebben az összefüggésben fogyasztásnak neveznek, az az ügyfeleknek azt a hajlandóságát jelenti, hogy részt vegyenek az élvezetek fokozásának hitelalapú játékaiban – megkockáztatva, hogy életük nagy része törlesztési ügyletekkel teljen el. A *lifestyle*-fogyasztás titka abban a megbízásban rejlik, hogy a benne részt vevőkben egyfajta neoarisztokratikus érzést ébresszen a luxus és a pazarlás tökéletes helyénvalósága iránt. A kapitalizmusban az számít arisztokratának, akinek nem kell elgondolkodnia azon, hogy tudja: a legjobbat kapja.

A mohóság annak az ontológiai feltételezésnek az érzelmi-indulati burkolatát jelenti, miszerint lehetséges tartósan fenntartani az aszimmetriát aközött, hogy adunk, vagy hogy kapunk-e. Ha valamelyik játékosnál hosszú távon a kapás kerül túlsúlyba, akkor rendszerint az illető sikeréről beszélnek. Bevett felfogás szerint a siker a túljutalmazás jelenségével azonos, mely egyébiránt nem ritkán a valószerűtlen megismétlésének tendenciájával kapcsolódik össze. A megszilárdult túljutalmazások a címzettekben elitista tendenciájú státusigényeket ébresztenek. A tartósan túljutalmazottak átlagon felül alakítják ki a tehetséget arra, hogy prémiumaikat teljesítményük elismerésének vagy – hiányzó teljesítmény esetén – puszta létüknek vagy – miért is ne? – fizikai megjelenésüknek tudják be. A maradéktalanul kiépült mohósági rendszerekhez ugyanis tipikus módon hozzá tartozik, hogy az előnyös külső megjelenést a túljutalmazásra vonatkozó elvárások elégséges okává avatják. A kibontakozott mohóságra épülő kultúrára nézvést jellemző, hogy ügynökeik abból indulnak ki, hogy éppen olyasmiért kapjanak magas jutalmat, amihez a legkevesebb közük van. Nem írható a véletlen számlájára, hogy éppen a *lookism* [a külső alapján történő megítélés], azaz a hálátlanságnak ez a vallása nyer tért világszerte. Hittérítői sikereit az ifjúsági kultúra tömegmédiumainak köszönheti, melyek huzamosabb ideje hirdetik azt a boldogító üzenetet, hogy a siker eléréséhez elegendő, ha úgy nézünk ki, mint valaki, akit a tömegmédiumokból ismerünk.

Ami az erotika jellegzetes kapitalista formáját illeti, elmondható, hogy fokozatosan kibontakoztatja a „mindenkit megillető túljutalmazás" paradoxonját. Ezáltal nyilvánítják ki a korlátok nélküli mohóság emberi jogát. Ennek következtében a külső megjelenés válik minden piacok piacává, ahol a vágyakozás lehetséges objektumai a túljutalmazás drogjával történő érintkezés során alakulnak át a mohóság szubjektumaivá. Könnyen megérthető, hogy a kapitalizmusban „az osztályok közötti szakadék" miért a túljutalmazottak és a normálisan, avagy a rosszul javadalmazottak között tátong majd. Ennél valamivel igényesebb szintű az a belátás, hogy ez a hasadás nagyjából miért lesz azonos jelentésű a *beautiful people* [szép emberek] és azok között az emberek között, akiknek az arca nem kecsegtet bevétellel. Amennyiben a „nép" szó jelentését akarnók meghatározni a berendezkedett kapitalizmus keretei között, akkor azokra a tömegekre bukkannánk, akiket kizárnak a túljutalmazásból. A nép azok körét fogja át, akik biztosak lehetnek abban, hogy a jövőben sem kapnak semmit puszta megjelenésükért cserébe.

A mohóság elitjei magatartásukkal amellett a posztulátum mellett tesznek hitet, hogy a létben gyökerezik a folyamatos nyereséget hozó játszmákra – de legalábbis az eléggé hosszan tartó sikerkorszakokra – való képesség, amik azután az előnyök bezsebelőit életük végéig többletekkel látják el. A heveny mohóságot rendszerint az az érzés kíséri, hogy több boldogságot érdemlünk, mint amennyit eleddig átéltünk. Ez képezi az egyik okát annak, hogy miért nem adhatók meg

belső határok a mohóságtól hajtott aktivitások tekintetében. Fortuna várományosai közül a kapitalista évszázadok során vélhetően csak nagyon kevesen lettek volna hajlandók Andrew Carnegie-vel együtt arra a megállapításra jutni, hogy: „Életemben sokkal több boldogság jutott osztályrészemül, mint amennyit megérdemeltem volna."[12]

A szerencsétlen albánokra és a spekulatív kapitalizmus szellemébe történő beavatásukra tekintettel meg kell jegyeznünk, hogy összességében szerencséről beszélhettek a szerencsétlenségben. Veszteségeikről – a kis cégeknél bekövetkezett országosan kereken 20 ezer csődbemenetel ellenére – a válság lecsengése után kiderült, hogy jóval kevésbé drámaiak, mint attól első ránézésre tartani lehetett. A válságot megúszók lelkébe mintegy beleégett a tanulság, hogy a parancsuralmi gazdaság magántulajdonon alapuló gazdasággá történő átalakítása nem mehet végbe puszta spekuláció útján. Megtanulták, ami a kapitalizmus veteránjai számára jól ismert tény: hogy ti. a hétköznapi értékteremtés olyan sajátlagos tehetetlenségi erővel rendelkezik, ami nem hágható át büntetlenül. Aki vagyont akar felhalmozni, annak rendszerint egy ideig mégiscsak dolgoznia kell, és eltűrnie a lemondást. Bármennyire nélkülözhetetlen is a gyors meggazdagodásról szőtt álmodozás a kapitalizmust előrehajtó dinamika számára, ez utóbbi mégis eleinte előfeltételezi a szabályszerű vállalkozói kultúrát, valamint a munkának azt a fegyelmezett világát, amely önmagát olyan fáradalmaknak veti alá, melyeket egy csak enyhén lejtő sík követel meg.

Amint arra történt már utalás, a reálgazdaságilag állandósított profitrátával megelégedő szabályos kapitalizmust a kamatterhek és a termelékenység növekedése közti feszültség jellemzi – mindazon pszichopolitikai tényezők bevonása mellett, amelyek módosítása nélkül nem járhat sikerrel az az átalakulás, melynek során egy adott populációból keresletképes fogyasztók társulata válik. Ha Dél- és Kelet-Európa piramisjáték-válságait egy akut mohósági pszichózisra – tehát az affektusháztartás hirtelen és durva áterotizálására – lehetett visszavezetni, úgy a rákövetkező konszolidációs szakasz során a „társadalom" áterotizálásának mélyebben fekvő, diszkrét és tartósan hatékony formáit kell érvényre juttatni.

Időközben azt is felfogjuk, hogy a pénz által mozgatott „társadalmak" pszichodinamikai modernizálása miért az erotika arcát ölti magára. Ez az arc a gazdasági értelemben vett modernség korában nem kevésbé van napirenden, mint a (csak látszólag archaikus) thümotikus affektusvezérlésnek, valamint a piaci logikával összeegyeztethetetlen (ám csak látszólag irracionális) szempontjainak a felváltása a vágyutánzás, illetőleg a számító mohóság időszerűbb pszichopolitikájával. Ilyen átalakulás nem érhető el a populációknak a politikától való messzemenő távolságtartása és ezzel összefüggésben a nyelvnek a kép és a szám javára történő előrehaladó jelentőségvesztése nélkül. Ebben az új klímában főként a klasszikus értelemben vett baloldali pártok – amennyiben *per se* a harag és a másként gondolkodás bankjaiként működnek – ötlenek szemünkbe diszfunkcionális relikviákként. Ezek a pártok arra ítéltettek, hogy a megnyerő emberekről és táblázatokról készült képek ellen visszataszító beszédekkel és kemény számokkal szálljanak harcba – ami persze kilátástalan vállalkozás. Ezzel szemben a New Labourhöz hasonló modernizált szociáldemokráciák úgy úsznak a kapitalista erotika elemében, mint hal a vízben: kijelentkeztek a büszkeség- és haragalapú pártok köréből és – másokkal együtt – végrehajtották a fordulatot az étvágy elsődlegességének irányába. A Nyugat által előzetesen megformált képi kultúra betörésével az illú-

12 Andrew Carnegie: *Geschichte meines Lebens.* 2. kiad. Lipcse 1922. 189. o.

ziók olyan raktárát bocsátják a posztkommunista nemzetek rendelkezésére, amely egyszerre szólítja meg az erotikus vágyakozást és a kivárás szükségessége iránti érzéket.

Az átalakulás folyamán kerül sor az általánosított sóvárgásjátszmákban résztvevők vágyai közötti – erkölcstörténeti szempontból egyedülálló – rivalizálás előmozdítására. A nyugati lakosság köreiben a sóvárgás struktúraváltozása évszázadokon át húzódott el – egy a 19. században tapasztalható határozott felgyorsulással. Ha ezt a korszakot kultúratörténeti szempontból az operett évszázadaként jellemezték, úgy ez annak volt köszönhető, hogy a polgárságnak és a kispolgárságnak a korszellemtől megkövetelt áterotizálása ebben a műfajban teremtette meg leghatékonyabb közegét.[13] Igaz ugyan, hogy már az udvari és a korapolgári „társadalmi" rendek is beindítottak rivalizálási lökéseket és heves versengéseket az udvari intrikák résztvevői és a kereskedelmi vállalkozások vezetői között. S mindkét említett cselekvési rendszerre már az emocionális „modernizáció", nevezetesen a közlekedés sűrűsödése és ennek megfelelően a *liaisons dangéreuses* [veszedelmes viszonyok] – azaz a stratégiai viszonyok – nyomták rá bélyegüket. Azonban még egyetlen történeti formációban sem volt szükség olyan mérvű mohóság és irigység vezérelte versenyre, mint a tömegfogyasztás kibontakozott „társadalmában", amely – egy több mint száz évig tartó előjátékot követően – a 20. század második felében euroamerikai minta alapján a Föld sok pontján diadalmasan elterjedt.

Ezekben a folyamatokban megmutatkozik, hogy mindenféle modernizálódás az ókor óta kötelezőnek számító morál többé vagy kevésbé drámai revíziójában végződik. Mivel a mai rendszerek előfeltételéül nem harcoló közösségek, hanem áterotizált populációk szolgálnak, ezért lemondanak

13 Siegfried Kracauer: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit.* Frankfurt 1994.

arról, hogy továbbra is az ötödik parancsolat felfüggesztését követeljék, ami – ahogy megmutattuk – a baloldali fasizmus egyik meghatározó ismertetőjegye volt, s amely azután a nemzetiszocializmusban tért vissza. A thümotikus affektusok modellálásának e két formációja eltökélt harcosok és a szüléshez kedvet érző anyák, nem pedig ambiciózus szeretők és a luxusfogyasztásban örömét lelő nők után kiáltott. És valóban: a Kommunista Internacionálé brit hívei a következő szövegű dalt énekelték a harmincas években: „Vessünk véget a szerelemnek a forradalom eljöveteléig / addig a szerelem bolsevikhoz nem méltó dolog."[14] Az aktivisták számára a harcos értékek elsőbbsége egyértelműen eldöntött dolog volt, miközben Erósz a „polgári luxus" megvetéssel kezelt kategóriájába tartozott. Amíg a gyilkolás élvezett elsőbbséget a szerelemmel szemben, addig a revízió szelleme mindenekelőtt az ötödik parancsolat ellen irányult.[15]

Ezzel szemben a fogyasztás előtérbe került szférájában a szerelmeskedés, a vágyódás és az élvezet válik a polgár elsőrendű kötelességévé. Ettől fogva inkább a korszerűség jegyében zárójelbe kell tenni mind a Tízparancsolatnak az absztinenciára vonatkozó előírásait, mind az antimimetikus féltékenységi tilalmait, és ellentétükbe fordításukkal kell helyettesíteni azokat. Míg a tizedik parancsolat úgy szólt, hogy: „Ne kívánd a te felebarátodnak házát. Ne kívánd a te felebarátodnak feleségét, se szolgáját, se szolgálóleányát..." (*Exodus* 20, 17 [Mózes II. könyve]), addig az uralkodó, új morális rendszer legelső parancsolata így fogalmaz: *Kívánd és élvezd azt, amit csak a többi élvező személy vágyakozásra érdemesként mutat meg neked!* Ebből közvetlenül fakad a máso-

14 Idézi Eric Hobsbawm: *Gefährliche Zeiten. Ein Leben im 20. Jahrhundert.* München 2006. 146. o.

15 Lásd fentebb a 255. oldalt.

dik parancsolat, amely az első hatásait van hivatva fölerősíteni. Az exhibicionizmus olyan parancsolatáról van szó, amely – szöges ellentétben a hagyománynak a diszkrécióval kapcsolatos előírásaival – a személyes élvezet nyílt közszemlére tételét avatja normává, amely egyben az utánzásra serkentő izgalom kiváltását is célozza.[16] *Ne csinálj titkot a vágyadból és az élvezetedből!* Rövidlátásra vallana, ha azt gondolnánk, hogy az exhibicionizmus elvének hatásai a reklámra és az éjszakai klubokra korlátozódnak. Valójában a szubjektivizált kapitalizmus valóságkonstrukciója összességében a láthatóságért folytatott versenyre épül. A láthatóság játéktereket jelent a féltékenységi impulzusok stimulációi – az áru, a pénz, a tudás, a sport és a művészet világa – számára. A gátlások alóli felszabadítást hirdető két parancsolat veszélyes hatásait kompenzálandó, a harmadik, záró parancsolatnak ezt kell követelnie: *A vágy tárgyaihoz és az élvezet előjogaiért való hozzáférésért folyó versenyek során átélt esetleges sikertelenségekért senki mást, csak magadat hibáztasd!*

Szétszóródott másként gondolkodás – A mizantróp Internacionálé

Az eddigi megfontolások néhány előfeltételét mutatták be az aktuális harag- és másként gondolkodási kvantumok szembeötlő összegyűjthetetlenségének és megszervezhetetlenségének a neokapitalista *way of life* középponti országaiban. Ezen előfeltételek legfontosabbikát az összegzés szándékával több íz-

16 Vö. Peter Sloterdijk: „Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung." Utószó: Rene Girard: *Ich sah den Satan fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums.* München – Bécs 2002. 241–254. o. Az élvezetre vonatkozó parancs perverz struktúrájáról beszél Slavoj Žižek is művének számos szöveghelyén.

ben megemlítettük már. A jelenkor látóhatárán nem láthatók olyan mozgalmak és pártok, amelyek újfent elláthatnák a világbank feladatkörét a thümotikus lelki rezdülések utópikus-prófétikus értékesítése számára. Egy kötelező érvényű „Mit tegyünk?"-perspektívával rendelkező és operatív szempontból sikeres haraggyűjtőhely nélkül egyúttal hiány mutatkozik olyan, elméleti álláspontokban is, melyek alapján a helyzettel kapcsolatos megbeszéléseket lehetne folytatni a valóban globális jelentőségű ügyekről. Bár évek óta az ún. globalizálódással kapcsolatos moralizáló kijelentések áradata önti el a Nyugat és a vele határos országok nyilvánosságát, a viták összességében nyomokban sem fedezhetők fel valamiféle új „Organon" körvonalai – hacsak nem fogadjuk el ilyeneknek a Pentagonnak az egész világot átfogó szociológiai részlegeit, illetőleg azokat a törzskarokat, amelyek az ún. *war on terror*-ral [terror ellenes háború] foglalatoskodnak. Ugyanezt a körülményt tudatosítja az a tézis is, amely szerint jelen idő szerint nem léteznek a pozitív apokaliptikus tanítások olyan népszerűsíthető formái, amelyek alkalmasak volnának arra, hogy a jelenleg még sikeres társadalmi-gazdasági rendszerek lehetséges összeomlását vonzó víziókká alakítsák át az azt követő idők számára. Az elmúlt évek során sem Davosban, sem Porto Allegrében nem esett szó hitelt érdemlően a kapitalizmust követő modellekről. Más megfogalmazásban: mindez csupán azt bizonyítja, hogy a kapitalizmus mostantól fogva maga akarja a kultúra egészének helyét elfoglalni. Ezzel önmagát tételezi a jelenkor áthághatatlan látóhatáraként. Ami őutána következik, az felfogása szerint újra és újra csakis ő maga lehet szüntelen átalakulásaiban és eufórikus felfokozódásaiban. Csak a Napban végbemenő folyamatokról, valamint az ezekhez hasonló, nem rendszerszerű kezdeményezésekről folytatott viták tartalmaznak bizonyos

fokú időbeli mélységről tanúskodó kivetítéseket, amelyek az előbb vagy utóbb kimerülő fosszilis energiáktól való függése okán az uralkodó rendszer elé tárják a kikerülhetetlen vég képét. Egyes kivetítések csupán azokat az okokat nevezik meg, amelyek szükségessé teszik a fosszilis energiák utáni rendszerre történő átmenetet, míg mások egészen a kapitalista gazdaságot meghaladó látóhatárig nyomulnak előre.[17]

Ha közvetetten is, de már érintettük a haragtól vezérelt ama impulzusok elértéktelenedésének második fő okát, melyek a kapitalista demokráciák érzelmi-indulati háztartása keretei között valósulnak meg. Ezt az okot abban a körülményben kell keresnünk, hogy a kortárs viszonyok tendenciaszerűen a fundamentalista gondolkodás legtöbb változatát megfosztják éltető elemétől – beleértve azokat az újhegeliánus alakzatokat, amelyek a „gyökerekig ható" gondolkodás megvalósulásainak mutatkoztak. Az összes szakállas elméletet immár kizárták a jelenkor kánonjából. Ezeknek az elméleteknek a tipikus darabjai azok voltak, amelyek ugyan ideológiakritikailag kommentálták ellenfeleik világképeit (s enynyiben a másodfokú megfigyelés síkján működtek), azonban saját ügyükben továbbra is a világra vonatkozó naiv szemantikákat alkalmaztak. Ebben a tekintetben a legnyersebb hitbéli rendszerekkel mutatnak hasonlóságot. Egyfelől ugyanis összefüggést teremtettek a thümotikus tanok és a szélsőségesség, másfelől pedig a szélsőségesség és a monologikus gondolkodás között.[18] S ha ezek között a körülmények között

17 Immanuel Wallerstein *Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts* c. könyvében (Bécs 2002) a posztkapitalista rend létrejöttét elvont-szisztematikus megfontolások alapján posztulálja, de hiányzik belőle mindennemű konkrét utalás annak *modus operandi*-jára. A napenergia-politikai fordulatról lásd: Herman Scheer: *Solare Weltwirtschaft. Strategie für die ökologische Moderne.* 5. kiad., München 2002., valamint uő: *Energieautonomie. Eine neue Politik für erneuerbare Energien.* München 2005.
18 Vö. Peter Sloterdijk: „Was geschah im 20. Jahrhundert? Unterwegs zu einer Kritik der extremistischen Vernunft." Székfoglaló előadás az Emmanuel Levinas Tanszéken,

a harag nem válik belátás tárgyává, úgy ez csak azok számára jelenthet meglepetést, akik maguk fektettek be a naivitással folytatott üzletbe.

A harag- és a tiltakozási potenciálok szétszóródásának harmadik okát az őket összegyűjtő médiumok és a szervező mítoszok megváltozásában kell keresnünk. Míg a kései 19. és a korai 20. században az osztálytudatos proletárok számára nyitva állt a lehetőség, hogy lokális szenvedéseiket és harcaikat a munkásmozgalom eposzába, sőt mi több, a forradalom ádventjéről szóló elbeszélésbe szőjék, addig a harag mai hordozói nem rendelkeznek olyan eligazító erejű szcenáriókkal vagy meggyőző narratívákkal, amelyek életerőt sugárzó helyet jelölnének ki számukra a világ történéseiben. Ebben a helyzetben kézenfekvőnek tűnik a visszatérés az etnikailag vagy szubkulturálisan megalapozott történelmi kitalációkhoz. Amennyiben ilyenek nem állnak rendelkezésre, akkor helyükbe a „mi" és az „ők" különbségét hangsúlyozó konstrukciók lépnek. Ha a posztmodern kor miatt elégedetlenek nem tudják más színtereken lereagálni az affektusaikat, akkor számukra csak a saját tükörképükhöz vezető menekülési út marad nyitva, amit a tömegmédiumok kínálnak fel akkor, amikor az erőszakos jelenetek magukra vonják a közfigyelem egy részét. Az elkövetett túlkapások gyors tükröződése a sajtó és a televízió útján közölt képekben ideig-óráig kielégüléssel járhat a cselekvő személyek számára, sőt bizonyos esetekben létezésük egyfajta elégtételéül is szolgálhat. Csakhogy éppen az efféle epizódokban érvényesül a médium törvénye a tartalmak kárára. Ismét megmutatkozik, hogy a „polgári nyilvánosság" eszközei nem működhetnek a thü-

Strasbourg, 2005. március 4.; továbbá: Peter Sloterdijk – Hans-Jürgen Heinrichs: *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen.* Frankfurt 2001. Hatodik beszélgetés, 304–320. o.

motikus szubjektumok *in spe* [reménybeli] kollektoraiként, illetőleg gyűjtő és képző médiumaiként (azaz képtelenek a harag büszkeséggé és reménnyé történő átalakítására). A modern tömegmédiumok kétségkívül rendelkeznek azzal a képességgel, hogy érzelmi-indulati járványokat indítsanak el. Mint tudjuk, minden szalagcímképes téma a vírusok okozta fertőzés elve alapján terjed, miközben ezzel egyidejűleg tartalmaik semlegesítik magukat annak érdekében, hogy minden történést a közömbössé válás törvényének vessenek alá. Demokratikus küldetésük abban ragadható meg, hogy közömbösséget teremtenek olyképpen, hogy kioltják a lényeges és a mellékes dolgok közti különbséget.

Végül említést kell tennünk a baloldali haragkultúra politikai regressziójának negyedik motívumáról is, amely arra vezethető vissza, hogy a pénztől áthatott civilizáció az erotika elsődlegességének irányába mozdul el. A szeretet új parancsolata azt írja elő, hogy úgy szeressük a szomszédunk által élvezett javakat, mintha a mieink lehetnének. Az élvezetnek ezt a széles körű parancsát aligha lehet egyszerűbben követni, mint a tág értelemben vett felebaráti szeretet keresztényi parancsolatát. Az áterotizálásból eredő nyomás, amely a mohóságtól áthatott „társadalom" vágyakozásra ítélt játékostársaira nehezedik, elkerülhetetlenül oda vezet, hogy egyre több felizgult és egyben izolált ember találja magát mindenféle lehetetlen kapcsolati ajánlat kereszttüzében. Az idült, tehertételt jelentő szerelmekből, melyeknek a hozzájutás belső és külső eszközei híján el kell bukniuk, izzik fel a gyűlölet hajlama mindazzal szemben, ami a látszatobjektumok ostromgyűrűjéhez tartozik. Miközben a kollektív affektusok rendszerei a lázadásra vonatkozó posztmodern, ironikus megjegyzések keretei között átállnak a közös cselekvésre, addig társadalmilag izolálják, nyelvileg elszegényítik és a tompításra irányuló tendenciával ragadják meg a másként gondolkodó, haragvó és lázadó rezdüléseket. Ebben a helyzetben a lehetetlen objektumokhoz fűződő vandál viszony tűnik a legkézenfekvőbbnek. A vandalizmust a buta fickók negativitásaként, s ezzel olyan haragként jellemezhetnénk, amely végképp feladta az igényt, hogy a belátást keresse.

Az imént leírt mechanizmusok a közelmúlt egyetlen eseménysorában sem nyilvánultak meg határozottabb formában, mint azokban a párizsi külvárosi zavargásokban, amelyek 2005 októberének vége felé lobbantak fel, hogy azután az erőszakot majmoló, s a médiumok által jutalmazott játékszabályoknak megfelelően, néhány nap alatt Franciaország számos városára, illetőleg városi agglomerációjára átterjedjenek. Az erőszak váratlan elszabadulását egészen nyilvánvalóan iszlám-arab, valamint keresztény-afrikai származású, kizárólag fiatal férfiakból álló csoportoknak lehetett felróni. A szóban forgó esetben az indulatok lereagálását szolgáló csetepatékból, valamint provokatív szándékú, kedvtelésből gyakorolt vandalizmusból összetevődő vegyületről volt szó – tehát az affektusoknak arról a koktéljáról, amivel az uralkodó helyzetű balközép kultúrájának politikai hermeneutikája mit sem tud kezdeni. Következésképpen a párizsi irodalmi melléklet megelégedett azzal, hogy felidézze azokat a piacon éppen megtalálható nyelvi leleményeket, amelyek számára minden alkalom megfelel az önidézéshez. („Ők autókat gyújtanak fel, mi pedig kedvenc elméleteinkkel játszadozunk.")

Mindebben csak egy dolgot nem lehetett nem észrevenni; azt ui., hogy egyetlen párt sem tudott vagy akart rendelkezésre állni az új keletű mocskos energiák összegyűjtőjeként és átalakítójaként. Hallhatók voltak ugyan ködös vallomások a republikánus pedagógia kötelezettségeiről, de semmi

olyan, ami a harag politikai téren való termékennyé tételének valamiféle stratégiájára utalt volna. A pszichopolitikai helyzet egyedüli éles eszű értelmezőjének Nicolas Sarkozy mutatkozott akkor, amikor a randalírozókat kendőzetlenül „csőcseléknek" *(racaille)* nevezte, akiket – úgymond – magasnyomású vízágyúkkal kell elsöpörni az útból. Ezzel nem csak a politikai értelemben vett *beau parler* [korrekt beszédmód] szabályaival szakított, hanem azt is világossá tette, hogy az országban érvényben levő új morális többség érzése szerint ezúttal immár nem az integrációval kapcsolatos politikai fáradozások, hanem az eliminálást célzó, megalkuvást nem ismerő intézkedések kerülnek napirendre. Ez a verbális kirohanás egyúttal leveszi a keresztvizet a politikai szemantika egyik jövővel viselős paradigmájáról. Ezek szerint a jobbközép szószólói megértették azt a posztrepublikánus parancsolatot, amely szerint a politika ne jelentsen többet a fogyasztóvédelem militáns intézkedéseinek rendszerénél. A retorika szintjén félreérthetetlenül megfogalmazódik az átállás igénye a szociális terápiáról a feleslegessé vált emberektől való megszabadulás levezénylésére. Mindebben a széles rétegek félelmen alapuló konzervativizmusa és a vagyonos elitek által hangoztatott – neoliberális – kemény kéz elve közötti aktuális egyetértés jut kifejezésre. Ezzel a szövetséggel áll szemben az a baloldal, amely sem posztkommunista, sem szociáldemokrata alakjában nem képes sem a harag összegyűjtésére, sem pedig a thümotikai tekintetben nyereséges beruházáshoz szükséges megfelelő eljárások kifejlesztésére.[19]

19 Abban a körülményben ugyanakkor, hogy Oskar Lafontaine – aki néhány évvel ezelőtt *Die Wut wächst* (Gyűlik a harag – München 2002) címmel tette közzé könyvét, 2005 őszén választási sikert ért el az új össznémet baloldali párt számára, mindazonáltal megmutatkozik egy olyan perspektíva, hogy miként lehet a munkanélküliek, az alacsony béreket húzók és a peremhelyzetben élők krónikusan gyönge hangú reklamációi számára elhinteni az önigazolás magvait.

A Franciaországban váratlanul bekövetkezett erőszakkitörésekre adott *ad hoc* válaszok gyengesége elsősorban abban mutatkozik meg, hogy azokban legtöbbször pusztán pillanatnyi indulatokat kifejezésre juttató cselekvéseket óhajtottak látni, miközben jelentős eltérések mutatkoztak a kifejezés megfelelő módját kereső affektusok alapjaira vonatkozó értelmezések között. Ezek a megközelítések – az értelmező hajlamának megfelelően – a folytonos megalázásból eredő bosszúimpulzusok tettekké alakítása miatt érzett tehetetlen dühtől egészen „a gonosz" tiszta „élvezetének" megnyilvánulásáig terjednek. Nem kevésbé félrevezető az a némely jobboldali politikus által felvetett gyanúsítás, mely szerint a járművek és az épületek felgyújtása, valamint a vandalizmus más aktusainak esetében eltervezett, sőt irányított akciókról lett volna szó.

Valójában az erőszakhullám felduzzadása a harag tárgyának csupán alkalomszerű megképződésére volt visszavezethető, amit egy stimuláló visszakapcsolás révén a francia tömegmédiumok magas szintű figyelmi prémiumokkal és utánzási ingerekkel jutalmaztak.

A kiváltó ok – amennyiben helytállóak a kritikus éjszaka folyamataira vonatkozó aktuális rekonstrukciók – egy olyan híresztelés villámgyorsaságú elterjedésének volt köszönhető, amely szerint a rendőrség 2005. október 27-én két elővárosi fiatalt a halálba hajszolt. Ez a szuggesztió (amely később féligazságként lelepleződött le, mivel nem volt közvetlen összefüggés a két fiatalember halála és a rendőrségi hajsza között) elegendőnek bizonyult ahhoz, hogy számos fiatalból egy primitív mi-ők-szcenáriót váltson ki. Ez a hangulat azután gyorsan más helyszínekre is átterjedt. Az „ők" oldalán természetszerűleg az államrendőrség, ill. – érthető módon – az erőszakot emlegető belügyminiszter, továbbá

a személyek, szimbólumok és intézmények zavaros komplexuma volt megtalálható, amelyekben a hímnemű emigráns gyermekek szemében a francia környezet minden idegensége és ellenségessége sűrűsödött össze.

A negatív objektum megformálása minden homályossága ellenére kielégítő módon jutott kifejeződésre ahhoz, hogy számos fiatal fejében kiváltsa egy valóságosan eljátszható harci jelenet képzetét. A Clichy-sous-Bois, Le Blanc-Mesnil, Aulnay-sous-Bois és más helyszínek utcáin lezajlott kihágások során egyfajta jelentékeny vonzerőt gyakorló, színpadias gyülekezet talált egymásra, holott – amennyire ez megismerhető – erre semmilyen politikai rendezés nem adott utasítást. Ennek a jelenségnek a megfelelő interpretációja meghaladja a szokásos szociológiák hatókörét. Olybá tűnik, hogy inkább a falka-logikai, a mediológiai és a mimetológiai leírások képesek az események ritmusának átvilágítására. A hullám heves eszkalációja szempontjából mindenesetre az volt döntő hatással, hogy a hadszíntéren érvényesülő tipikus cselekmény – ti. a véletlenül épp ott parkoló autók felgyújtása – egy régebb óta habitualizált mintát mutatott, hogy ne egy kezdeményező minőségekkel felruházott rítusról beszéljünk. Az új játékostársak hozzácsapódása révén ez a minta a rombolásnak való áldozással együtt egyszeriben a médiumok reflektorfényébe került.

Jean Baudrillard egy a *Liberation*[20]-ban közzétett metsző hangvételű kommentárjában a skandalumot botrányos formában emelte fogalmi szintre. Szerinte a francia nyilvánosság csak a novemberi zavargások nyomán figyelt fel arra, hogy hazájában egy egész éven át egy sor városban éjszakáról éjszakára átlagosan 90 gépjárművet gyújtottak fel. Állítólag

20 Jean Baudrillard: „Nique ta mère! Voitures brûlées et non au référendum sont les phases d'une même révolte encore inachevée" in: *Liberation*. 2005. november 18.

egyedül a 2005-ös év folyamán 28.000 ilyen esetről szereztek tudomást, amiből mintegy 9000 jutott a külvárosi zavargásokra és azok különböző vidéki utánzásaira. A piromán játékok csúcsára november 7-ének éjszakáján hágtak, amikor országszerte több mint 1400 autó borult lángba. Ezen túlmenően a statisztika 2005 novemberéig 17.500 felgyújtott szeméttartályt és csaknem 6000 telefonfülkére és buszmegállóra irányuló vandál cselekményt tart számon. Habár a bűncselekmények elkövetőivel foglalkozó szociológia valamivel árnyaltabb képet fest a krónikussá vált támadásokról, jelentős mérvű hasonlóság állapítható meg a heveny lázadás tevékeny résztvevői és az állandósult gyújtogatások között. Mindig ugyanazokról a haragvó fiatal férfiakról van szó, akiknél a munkanélküliséghez és a hormonok túltengéséből eredő kettős nyomorúsághoz ráadásként a társadalmi értelemben vett fölöslegességük robbanó erejű belátása is társul. Könnyelműség volna, ha nem akarnók tudomásul venni azt, hogy részben ők alkotják mindazoknak a háborúknak az újoncait, amelyek felvázolják számukra, hogy miképpen törhetnek ki nem önkéntesen vállalt apátiájuk katlanából.

Tekintettel az évekig a médiumok figyelmi küszöbe alatt maradó napi rendszerességgel végbemenő gyújtogatásokra, Baudrillard szarkasztikusan egy olyan új örök világosságról tesz említést, amely az Ismeretlen Bevándorló tiszteletére fényeskedik – az *Arc de triomphe*-hoz [Diadalív] hasonlóan. A vadul táncoló lángok ebben az esetben a francia „társadalom" pszichopolitikai csődjének tanúbizonyságát adják, melynek nem sikerül saját arab és afrikai bevándorlói és azok utódai számára közvetíteni a befogadó ország politikai kultúrájához való tartozás tudatát. Ez azonban a helyzet téves leírását rögzíti, mivel ebben az esetben nem a francia „politikai kultúráról" van szó, melynek szépségei nem tárulkoznak fel a ha-

ragvó ifjak előtt, hanem olyan vonzó társadalmi pozíciókról, amelyek betöltésére a bevándorlók utódai nem rendelkeznek valódi esélyekkel. S amidőn Baudrillard felteszi a kérdést: „Odatartozni – de mihez is?", akkor provokatív letisztultsággal már előfeltételezi a köztársasági éthosznak mint a francia civil „társadalom" mintaadó politikai mezőjét összetartó erőnek az eltűnését. Hasonló látleletet állított fel – bizonyos mediológiai-kultúraelméleti hangsúlyokkal – Régis Debray, amikor – nem minden mélabú nélkül – megállapította, hogy Franciaországban hiányzik egy hatásos civil vallás jelenléte. Amennyiben helyénvaló volna ez a diagnózisa, úgy az nem kevesebbet jelentene, mint hogy az országban visszavonhatatlanul olyan helyzet alakult ki, amely nem pusztán posztgaullisztikus, hanem egyben posztrepublikánus vonásokat is visel magán. Baudrillard a maga részéről arra az izgalmas következtetésre jut, hogy a franciák többsége időközben elbizonytalanodott, hogy nehezteléstől gyötört bevándorlókként viselkednek a saját hazájukban, valamint hogy törzsökös lakosokként csak úgy képesek érvényesülni, ha diszkriminálják a bevándorlókat.

Valójában az az eltúlzott tétel, mely szerint a „társadalom" önmaga számára is fantomközösséggé változott volna, a figyelmet a kapitalista erotizálásból fakadó pszichopolitikai terhekre irányítja.[21] A francia politikai kultúra demokratikus és republikánus tartalékaira vetett türelmesebb pillantás valószínűsíthetően bebizonyítaná, hogy valamivel jobb a helyzet annak regenerációs képességével, mint azt a szellemdúsan pesszimista helyzetelemzők gondolnák. Ezt azok az országos sztrájkok is igazolják, amelyek 2006 márciusában arra késztették de Villepin miniszterelnök kormányát, hogy vonja

21 A „bevándorlónak lenni a saját hazánkban" motívumával kapcsolatban lásd Peter Sloterdijk – Hans-Jürgen Heinrichs: „Die Sonne und der Tod", i. h. 188. sk. o.

vissza a nemzetgyűlés által elfogadott törvényt a munkaerőpiaci alkalmazás megkönnyítéséről *(contrat premier embauche)*. Ezek a tiltakozások – másfelől – azt bizonyítják, hogy a francia fiatalok egyfajta illuzórikus buborékban élnek, amelyben úgy védelmezik az előjogokat, mintha azok az alapjogok közé tartoznának. A tömegek felforgató áterotizálásának aktuális foka ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy a közönséges kapitalizmus keretei között a sóvárgás politikájának hatására milyen jelentős mértékben gyengülnek meg – sőt részben bomlanak fel, mintegy a cselekvő emberek háta mögött – a nép, a nemzet, a párt és a felekezet típusú hagyományos thümotikus együttrezdülési formák. Ilyeténképpen minden egyes, a fogyasztás által vezérelt polgárt növekvő mértékben a vágyai felpiszkálásából fakadó mérgezett magányra – bukásra – ítélnek. Amikor a franciák 2005-ben nemmel szavaztak az európai alkotmánnyal kapcsolatban kiírt népszavazáson, akkor – Baudrillard megközelítése szerint – olyan tettet hajtottak végre, amely politikai és gesztusbeli tartalmára nézvést egyenértékűnek tekinthető a dezintegrált tömegek zavargásaival a külvárosokban. Nagy többségükben gyújtogatókként viselkedtek – szavazócédulákkal. Magatartásuk az integrációt megtagadókéhoz volt hasonlatos, akik alig valamivel kevesebb gúnnyal viseltettek a politikai osztály által dicsőített Európa tárgyával, mint a külvárosi ifjak a francia köztársaság vonzerejével szemben.

A Baudrillard és Debray diagnózisai alapjául szolgáló megfigyelések egy sötét övezetben találkoznak. Olyan amorf negativizmust hoznak napvilágra, amelynek fenomenológiáján hosszabb ideje szórványosan dolgoznak ugyan, ám időközben a terápia és a politika lépett a helyébe. Egyik, *Aussichten auf den Bürgerkrieg* [A polgárháború kilátásai] című, 1993-as tanulmányában Hans Magnus Enzensberger

egy Párizs külvárosában élő szociális munkás szavait idézte, aki máig felismerhető módon szemléletes képet festett a vandalizmus dinamikájáról:

„Már mindent szétvertek: a levélládákat, az ajtókat, a lépcsőházakat. A poliklinikát, ahol kisöccseik és kishúgaik ingyen ellátásban részesülnek, megrongálták és kifosztották. Semmilyen szabályt nem ismernek el. Miszlikbe aprítják az orvosi és a fogorvosi rendelőket, és lerombolják az iskoláikat. És ha futballpályát létesítenek a számukra, akkor lefűrészelik a kapufákat."[22]

Ezeket a megfigyeléseket Enzensberger a lezüllött erőszak jeleneteiből összeálló körképbe illeszti, melyet a „molekuláris szintű polgárháború" címszava alatt foglal össze. Ez a „háború", valamint „harcosainak" tipikus gesztusa a terep céltalan lerombolása, amely csak látszólag alkot „saját" környezetet. A szerző szerint az efféle magatartás válaszul szolgál arra a sötét felismerésre, amely a túlzsúfolt táborok és a vigasztalan elővárosok minden egyes képéből árad – az ti., „hogy *túl sokan* vagyunk". Ez a tudás a hordozóit kihozza a béketűrésből. S amikor végül, nem ritkán eladdig maguk is marginális figurák, kezükbe akarják venni „a fölöslegesek hatályon kívül helyezését", úgy ezt azért teszik, mert „titokban önmagukat is" hozzájuk „számítják".[23]

Az utalások a „molekuláris polgárháborúra" eleinte csaknem észrevétlenül szaporodnak: a halmozódó szemét az utcákon, az összetört sörösüvegek az úttesten és a járdákon, az elhajított fecskendők a parkokban, a mindenütt látható graffitik, „melyek egyetlen üzenete az autizmus". A rombolás szimptómái idővel – a szétvert iskolabútorok, a kiszúrt gumiabroncsok, a drótvágóval használhatatlanná tett nyilvános

22 Hans Magnus Enzensberger: *Aussichten auf den Bürgerkrieg.* Frankfurt 1993. 32. o.
23 *I. m.*, 48. o.

telefonfülkék, a felgyújtott autók alakjában – elérik a kritikus küszöböt. Immár világossá válik, hogy itt a rendelkezésre álló dolgok miatt érzett kedvetlenség eltompult nyelvezete ad jelzést. Ugyanakkor még csak nem is a „polgárháború" nyomairól van itt szó. Erről csak akkor beszélhetnénk, ha a harcosok által megalakított pártok egymással szembesíthető valóságokként lépnének fel. Ehelyett a vandál rögtönzésekben a tárgyiasulás előtti tagadás hullámai kerülnek képbe, amelyek arról tanúskodnak, hogy hordozóik képtelenek polgárokként – vagy akár csak harcoló polgárokként – cselekedni. Mindebben – mint Enzensberger megvilágító erővel megjegyzi – „a sértetlen fölött érzett düh", „a mindennel szembeni gyűlölet, ami csak működik", s a viszonyok miatti harag garázdálkodik, „amely az öngyűlölettel együtt fölöldhatatlan ötvözetet képez".[24] A szerző egyébként már ebben az időben is szoros cinkostársi viszonyról állított ki bizonyítványt a televízió számára a kelendő vandalizmus minden formája tekintetében, mivel az szerinte úgy működik, „mint egy óriási graffiti",[25] melyet haragvó félőrültek mázolnak a falra, s akik emellett tisztában vannak azzal, hogy mit kell tenniük ahhoz, hogy egy benzinnel megtöltött sörösüveg vagy egy öngyújtó – és persze a mindezt felvenni hajlandó stábok – segítségével biztosan feltűnhessenek az esti híradásokban.

Amit „a rendelkezésre álló dolgok miatti kedvetlenség nyelvének" neveztünk, az a tagadás olyan járványát írja le, melynek elterjedésével az egykori ún. rossz közérzet a kultúrában a félresikeredett civilizációval szembeni lázadássá éleződik ki. Az effajta tagadásnak már csak igen kevéssé van köze a morálisan artikulált és a politikailag összegyűjthető harag eddig tárgyalt formáihoz. Csak utólag döbbenünk

24 *I. m.*, 52. o.
25 *I. m*, 70. o.

rá ezen jelenségek láttán annak az antropológiai és politikai gondatlanságnak a mértékére, amivel a hagyományos baloldal – mindenekelőtt annak bolsevista szárnya, de liberálisabb formái is – vádolható, amiért tagjaira és az úgynevezett tömegekre nézvést látatlanban természetadta módon és minden kétely nélkül igenelte az emberek emberekkel való együttlétét a nagyszabású szövetségekben.

A legkevesebb, ami ezekről a szociofil feltevésekről elmondható, az, hogy a viszonyok egyoldalú szemügyre vételén alapulnak. Realisztikusan szemlélve mindig számolni kellene az emberi társadalmiasodás legalább ennyire elsőrendűnek tekinthető szociofób alkotóelemével is. Egyetlen szociálpolitikának sem volna kilátása a sikerre, amely nem értené meg azt, hogy a társadalomszervezés értelme abban keresendő, hogy korlátok közé szorítsa az ember ember általi zaklatását. Ez ellen a parancs ellen vakmerően vétettek a 20. század kollektivista rezsimjei abban az értelemben, hogy feltalálták az összepréselés példátlan mérvű szadizmusát. A lágerek világának legszélsőségesebb gonoszsága, ahogyan azokat Sztálin, Hitler és Mao megteremtette, nem is annyira abban a tényben mutatkozik meg, hogy az embereket a „puszta élet" státusára redukálják, amint azt Giorgio Agamben igyekezett megmutatni egy túlhajtott értelmezés keretei között. A tábor inkább azon az intuíción alapszik, hogy a poklot a többiek jelentik, amint kölcsönösen egymásra kényszerítik kéretlen közelségüket. Sartre a *Zárt tárgyalás* (Huis clos) c. drámájában csupán felcserélte a makroszintű poklot a mikroszintűvel. Aki ellenségeit a totális együttélésig menően egymáshoz tapasztja, az egyben gondoskodik arról is, hogy minden egyes egyén a hozzá hasonlókkal szemben indukált ellenségeskedés lassú tüzén pirul meg. Csak a szentek élik túl a lágerek szituációit ember mivoltuk elvesztése nélkül. A „láger" csak konvencionális elnevezése a mizantrópia modern tűzhelyeinek. Az okkult mizantróp szubsztrátum figyelembe vétele nélkül – amelyről ugyanakkor az a burkolt köznapi ítélet, hogy ti. nem kell, hogy az egyik ember sajnálatot érezzen a másik ember iránt (Céline szavaival: „egy seggfejjel kevesebb"), csak az utalás szintjén rántja le a leplet – még sűrűbb homály fedné a közelmúlt szélsőséges túlkapásait, mint amennyire most homály fedi azokat – mégpedig minden eddig megkísérelt történelmi és pszichológiai magyarázat ellenére is. A *homo homini lupus* [ember embernek farkasa] tantétele ezeket a szempontokat figyelembe véve nem találó többé. Aki a 20. századot jellemezni akarván a farkasok évszázadáról beszél, az még mindig túlságosan jámboran gondolkodik.

A jobboldaliak xenofóbiája is csak a mizantróp plazma egyik öntőformáját képezi. Ez maga mindaddig nem válhat láthatóvá, amíg olyan, konkrét címzettekhez intézett alakzatokban találkozunk vele, amelyek *eo ipso* saját fedőneveit, saját ideológiai ruhatárát képezik. Aki csak a társadalmiság iránt érzett undor politikai és ideológiai jelmezein ütközik meg, az figyelmen kívül hagyja a mizantróp üzenetet mint olyat. A liberális-filantróp többségnek az idegenellenesség fölött gyakorolt szokásos kritikája tekintetében az a feltételezés jellemző, hogy akkor sikerül biztonságba helyezni magukat, ha elég hangosan nyilvánítják ki a többiek visszatetszése miatt érzett visszatetszésüket. A mizantróp lelkiállapot sötétebb tónusú nézőpontjait semmiképp sem hajlandók tudomásul venni – saját magukban éppoly kevéssé, mint másokéban. Valójában a szociofób-mizantróp tendencia a baloldali táborban épp annyira otthon van, mint a jobboldaliban. Minden megalkuvó idiómájában arra törekszik, hogy ellenszegüljön a bármivel vagy bárkivel való együttélésre vonatkozó terhes elvárásoknak. Ám csak a járványos, amorf vandalizmus ka-

varja felszínre a negatív alaplevest. Ezzel radikális magatartásként válik ábrázolhatóvá az elsődleges, vegytiszta és tompítatlan mizantrópia, a környező világ és a társadalom, sőt mi több: a világ mint tény iránt táplált feneketlen kedvetlenség. Eközben megmutatkozik, hogy a mizantrópia miképp ölti fel az amorf tagadás speciális formáját, melyet a mizokozmia vagy a mizontia fogalmai segítségével – azaz a világ, valamint a létező dolgok iránt tanúsított ellenséges érzülettel – lehetne meghatározni. Ez az ellenségesség teszi egyáltalában láthatóvá a létezés és az együttélés terhes elvárásai okán érzett kedvetlenséget.

A haraggal az ilyesfajta bőrdaganatszerű kitüremkedésekben találkozhatunk az artikuláció zéruspontján. A diffúz és egyetemes kedvetlenség fokára történt visszahullását követően a haragvás mindennemű képességét elvesztette az összegyűjtésre, az átalakíthatóságra és a kibontakoztatásra. Már mit sem tud az értékérzet, a jog iránt megnyilvánuló érzékenység és a felháborodás képességének szoros összefüggéséről – a demokratikus irritációs kultúrának erről a sajátos mátrixáról. Úgy tűnik, hogy a harag olyan szubthümotikus szintre süllyedt, ahonnan többé nem vehet lendületet önnön értékének és igényeinek érvényesítéséhez.[26] A legsötétebb harag „fenekén" szétszórtan és artikulálhatatlanul izzik fel a vágy arra, hogy a valóság vessen véget a megaláztatásoknak. A fáradtság, a radikális tompaság olyan szélsőséges formájáról van itt szó, amely minden alakító-formáló és kulturálódást előirányzó igyekezetnek fittyet hány. Igazság szerint ügynökeik legszívesebben a fülük botját sem mozdítanák, ha a halottnak-tettetés lenne a megfelelő eszköz arra, hogy kikecmeregjenek a bukásnak ebből az üstjéből. S ha vakon csapkodnak maguk körül, hogy szétrombolják mindazt, ami csak a kezük ügyébe kerül, úgy mindez mintha csak egy idegen nyelvből származó gesztuskészlet alapján történne, melynek értelmében maguk sem hisznek. A megcsömörlöttség ezen szélsőségesei szemében semmit sem jelent tömeges előfordulásuk. Tudni sem akarnak róla, hogy a pártok közül valószínűleg ők lennének a legerősebbek – már ha egyáltalában képesek volnának valaminek a pártját fogni, még ha az a saját jól felfogott érdekük volna is.

Az emberek iránt csömört érzőknek ez az Internacionáléja a folyamatos önfelszámolódás állapotában leledzik. Éjszakáról éjszakára milliónyi izolált bódultságra szakad, s minden reggel alaktalanul, céljaival egyetemben kihúzza magát a napirendről. Semmilyen alkotmányozó gyűlés nem volna képes arra, hogy formát és tartalmat kölcsönözzön a dolgok állásával szembeni mértéktelen tiltakozásának. Ahol pedig töredékes alakban csődület támad, ott a tevékeny résztvevők téziseit másnap a maguk mögött hagyott cserepeken, romokon és a felgyújtott karosszériákon ismerhetjük meg. Kicsit sem meglepő, hogy ennek a lehetetlen Internacionálénak a tagjai semmiféle vonzalmat nem árulnak el a szervezett gyülekezés gondolata iránt. A hasonszőrűekkel való mindenfajta célszerű együttműködés előrelépést jelentene ugyanis a transzcendencia, a fáradhatatlanság és a le nem győzöttség irányába.

26 Némely pszichoterapeuta ezt azzal magyarázza, hogy a fanatikus gyűlölet hordozóinál található erősen destruktív tendenciák is visszafordíthatók, amennyiben az érintetteknek alkalma nyílik arra, hogy az azokat kompenzáló pozitív tapasztalatokra tegyenek szert. Carl Goldberg: „Terrorism From A Psychoanalytic Perspective". In: Jerry Piven – Cris Boyd – Henry Lawton (szerk.): *Terrorism, Jihad, and Sacred Vengeance.* Giesen 2004. 212. sk. o. Tisztázatlan ugyanakkor, hogy ez a megállapítás érvényes-e az amorf negativizmus itt jelzett jelenségeire nézvést is. Ami a militáns iszlám számtalan újoncát illeti, a terapeuták tájékoztatásai számukra nem bírnak jelentőséggel. Egyrészt köreikben nem játszik szerepet a sokat idézett gyűlölet, mivel az csak kód és fertőzés útján terjedő habitus, nem pedig személyes érzelem. Sőt az újabb keletű egyesült államokbeli szociálpszichológiai vizsgálatok arra a következtetésre jutottak, hogy a terroristák a lakosság átlagához képest kevésbé neurotikusak. Másrészt ezek a nagyszámú csoportok nem potenciális páciensek, hanem politikai kihívók, akiket csak politikai eszközökkel lehet jobb belátásra bírni.

Csakhogy a fennálló viszonyokon végrehajtott legintimebb bosszújuk az ő szemükben éppen azt jelenti, hogy megtagadják ennek a lépésnek a megtételét.

A FENYEGETÉSEK VILÁGSZÍNHÁZA

Befejezésképpen engedtessék meg, hogy egyfajta világtörténeti szemlélődés stílusában az olvasó elé vetítsünk egy panorámaképet, és hogy az összefoglalás igényével visszapillantsunk az utóbbi kétszáz év thümotikus rezdüléseinek sorsára azért, hogy a két eltelt monoteista évezred háttere elé állítsuk. Ennek során megmutatkozik majd, hogy a harag két leghatalmasabb – metafizikai és politikai – összegyűjtésének szerve a nyugati civilizációban – ti. a haragvó Isten katolikus tana, valamint a polgárság- és kapitalizmusellenes haraggal telt tömegek kommunista megszervezése – nem állta ki a kor és a mentalitásváltozás próbáját.

A katolicizmus csak az idők szavához való – és akarata ellenére végrehajtott – alkalmazkodása árán élte túl a modernség beköszöntét, ami két teljes évszázadot vett igénybe. Ebben a hosszú időszakban olyan megtagadási gesztusokban tetszelgett, amelyek az összetévesztésig hasonlítottak az iszlám és iszlámista istenközpontú antimodernizmus azon típusára, amelyet az aktuális forrásokból ismerhetünk. A katolicizmus ezen dackorszakában késhegyig menő küzdelmet vívott azon modernek ellen, akik a vallást magánüggyé akarták lefokozni, miközben egy vakbuzgó „Csak Isten számít"-mozgalom modorában szegült szembe az öntudatosan laikus vagy a vallással szemben távolságtartó-semleges álláspontra helyezkedő városi kultúrával. Tartósan azonban elkerülhetetlennek bizonyult a katolicizmus alapvető hozzáállásában végbemenő változás, habár az nem zárult le a 20. század második fele előtt. Ez a változás a teológiai harci eszközök mélyreható átalakítását hozta magával. Hogy végre békét köthessen a modernséggel, Rómának szakítania kellett ama antihumanista és antiliberális hagyományokkal, melyek az Istent megillető jogok abszolutizmusában gyökereznek, és amelyek korábban úgy tűntek, hogy nem képezhetik alku tárgyát. A változás azt a pontot is elérte, melyben a katolikus teológia saját magát határozta meg az emberi jogok mélyebb megalapozása organonjaként. Ez természetszerűleg maga után vonta a lemondást arról a megfélemlítésről, mely az apokaliptikus fenyegetések és az elborzasztó *Dies-Irae*-hangok [napja Isten haragjának] által gázol a hívők méltóságába. Ennek folyományaként az Isten haragja-tanokat, valamint a bosszúálló végítélet tisztelet övezte képeit az egyházon belül kivonták a forgalomból. Ezek időközben olyan kuriózumokká süllyedtek, amelyeket némi élvezettel a horror metafizikai műfajaként lehet tanulmányozni – amennyiben valaki érdeklődést mutat iránta.

Ami a kommunizmus azzal kapcsolatos próbálkozását illeti, hogy a thümotikus energiák számára világméretű, egyben globálisan meggyőző humán tőkehozammal kecsegtető gyűjtőhelyet hozzon tető alá, a kísértetkorszak idősebb tanúinak csalódottsága és megkeseredettsége túlontúl friss élményt jelent még ahhoz, hogy meg kellene magyarázniuk, hogy számukra miért tűnik színtiszta őrültségnek bármilyen gondolat a hasonló kísérletek újraindítására. A kommunista kaland a később születettek szemében már ma éppúgy sivár kuriózumként, gótikus maradványként jelenik meg, mint az elkallódott katolikus eszkatológia.

A két nagyszabású haragkollektívum indítékait, eljárásait és ígéreteit jelen könyvünk második és harmadik fejezetében tárgyaltuk. Felbomlásuk következményeiről az első fejezet ad

számot, amelyben vázlatosan figyelemmel kísértük a bosszú szabad lebegését a kereszténységet követően kibontakozó szituációban. A mostani negyedik fejezet azután a harag politikai hajléktalanságára irányítja rá a figyelmet a posztkommunista helyzetben. Ennek során nem azzal az ambícióval lépünk fel, hogy vizsgálat tárgyává tegyük a katolicizmus és a kommunizmus közötti lehetséges és valóságos összefüggéseket – habár kézenfekvőnek tűnhetett volna, hogy a kommunizmust a keresztény haragteológia szekularizált alakjaként, mi több, az Isten országa-gondolat materialista fordításaként ábrázoljuk. Elégedjünk meg tehát azzal az e helyütt tovább nem szőtt megjegyzéssel, hogy a kommunizmus sok tekintetben egy második katolicizmus ismertetőjegyeit viselte magán. Amidőn 1848-ban egyesek a győzedelmes elégtétel hangján azt állították, hogy kísértet járja be Európát, amely rémülettel tölti el a kormányzatokat Párizs és Szentpétervár között, úgy ez a nyelvi fordulat arról a helyzetről tett tanúbizonyságot, amelyben „Isten halott", s amelyben a végítéletnek – Isten számos más hivatalával egyetemben – immár földi ügynökségek kezébe kell kerülnie. A dolgok akkori állása szerint az ezzel a hagyatékkal való sáfárkodás szempontjából a korai kommunizmus jöhetett szóba kedvezményezettként. E mozgalom „kísérteties" jellege, amelyet Jacques Derrida a már több ízben említett *Marx kísértetei* c. könyvében állított előtérbe, nem annyira – mint azt Derrida sugallja – abból a tényből következik, hogy a kommunizmus esetében racionális utópiáról, tehát olyan gondolati dologról van szó, amely amúgy is csak a kísértet létmódjában, nem pedig hús-vér alakzatban léphet elénk. Ami a felszálló ágba kerülő kommunizmust kezdettől fogva a kísértetekhez tette hasonlatossá, és ami erőt kölcsönzött neki ahhoz, hogy magára vonja ellenfelei paranoid reflexeit, azt annak a korán felismerhető képességének köszönhette, hogy hihető módon fenyegesse megdöntéssel a fennálló állapotokat. Amikor elvesztette kapacitását a fenyegetésre, akkor mint kísértet is elbukott – és semmilyen filozófiai kongresszuson bemutatott animáció nem lesz képes az üres lepelbe kísértő erőt lehelni.

A kommunizmus bukása után a világtörténelmi méretű bosszúhadjáratnak – általánosabban szólva: a szenvedések univerzális kiegyenlítésének – ügye ismét csak kicsúszott az emberi ügynökségek kezéből. Következésképpen a katolikus egyháznak jó oka volt arra, hogy valódi posztkommunizmusként, sőt autentikus és spirituális kommunizmusként mutatkozzék. Ezen alkalom felismerésében csúcsosodott ki Karol Wojtyła színpadias küldetése. A katolikus üzenet ugyanakkor magában foglalja a visszatérést ahhoz a – klasszikus morális szempontból konzervatív – hozzáálláshoz, amely szerint a jelenkor emberének is meg kell szabadulnia a haragtól és a lázadástól annak érdekében, hogy újra rátalálhasson arra, amit 1789 eseményeinek folyományaként elveszített: ti. a türelemre és az alázatra. Ezek az ajánlások azonban elsiklanak afölött, hogy ezek a dicséretes erények mindaddig gyenge lábakon állnak, amíg a végítélet hihetően meghirdethető teológiájának fenyegető hatalma nem siet a segítségükre.

Ezek az utalások kézenfekvővé teszik azt a belátást, hogy még mindig nem lehet elvitatni egy bizonyos fokú hasznosíthatóságot az ész csele hegeli alakzatától, bármennyire aszketikusak legyenek is azok az elvárások, melyeket manapság a történelemben működő rejtett ész lehetőségének előjeleivel szemben támasztunk. Ha távolságtartóan akarnók összefoglalni a kommunizmus teljesítményeit, akkor mindenekelőtt ezek külső hatásait kellene megemlítenünk, amelyek hatékonysága sokszorosan meghaladta a belsőkét. Ezek a külső hatások ugyanakkor olyannyira ellentmondásosak vol-

tak, hogy szinte egyáltalán nem esett róluk határozottan szó. Ebben az összefüggésben nem szükséges újfent emlékezetünkbe idézni a Szovjetuniónak a hódító nemzetiszocialista hadsereg ellen folytatott harcáért meghozott erőfeszítéseit. A valóságosan létező kommunizmus legfontosabb külső hatása valójában csak 1945 után bontakozott ki, amidőn Sztálin fegyvercsörgető rezsimjének, valamint előretolt állásainak háttere előtt Közép- és Nyugat-Európában történetileg egyedülálló esély jött létre az európai szociális állam rendszerének kiépítésére.

A helyzet iróniája abban ragadható meg, hogy a harag kommunista világbankja legjelentősebb sikerét egy mégcsak nem is szándékolt mellékhatás keretei között érte el. Miközben valóban mind a politikában, mind az ideológiák síkján félelmetes fenyegető potenciált halmozott fel, egykori legfőbb ellenfeleit, a nyugati, mérsékelt szocialistákat és szociáldemokratákat hozzásegítette ahhoz, hogy történetük során teljesítőképességük legmagasabb fokára hágjanak. Megkönnyítette Európa parlamentekbe integrált szocialista pártjai számára, hogy példátlanul gazdag engedményeket csikarjanak ki a tőke liberális és konzervatív ügyvezetőitől a gazdagság újraelosztása, valamint a szociális háló kifeszítése terén. A körülmények ilyetén alakulása hatására a Nyugat szociális partnerei számára kézenfekvőnek tűnt, hogy a nemzeti gazdaságok jelentős részeit – nevezetesen Franciaországban és Nagy-Britanniában – állami irányítás alá rendeljék.

Amennyiben igaz az, hogy a szuverenitás a hitelt érdemlő fenyegetés képességét jelenti, akkor elmondható, hogy az a körülmény, hogy a munkavállalókat tömörítő nyugat-európai pártok és a szakszervezetek a szuverenitásuk biztosította hatékonyság legmagasabb fokára hághattak, az osztályharccal való azon közvetett fenyegetésnek volt köszönhető, amelyet

anélkül is képesek voltak bevinni a bérszerződést kötő partnerek vitáiba, hogy akár csak ökölbe kellett volna érte szorítani a kezüket. Elegendő volt, hogy pillantásukat diszkréten a második világ realitásaira függesszék azért, hogy világossá tegyék a munkaadói oldal számára azt, hogy a társadalmi békének itthon is megvan az ára. A helyzet minden túlzás nélkül úgy foglalható össze, hogy a világháborút követő korszak Európájában végrehajtott szociális vívmányok – nevezetesen a sokat idézett rajnai kapitalizmus – a maga extenzíven kiépített szociális államával s a medréből kiáradt terápiakultúrájával egyetemben a sztálinizmus ajándékai voltak – a harag gyümölcsei tehát, amelyek persze csak a szabadabb klimatikus viszonyok közé történt exportjukat követően érlelhettek meg egy bizonyos cukortartalmat.

Alapjában újra kellett azonban számolni a nyugati országok békéjéért beruházott ráfordítások költségeit akkor, amikor a baloldal fenyegetési potenciálja feltartóztathatatlanul gyengülni kezdett – nem utolsósorban ama tény alapján, hogy a Szovjetuniót a Nyugatnak címzett fenyegetések feladójaként egyre kevésbé lehetett komolyan venni. Legkésőbb a Brezsnyev-korszak utolsó fázisától kezdve nem voltak adottak többé semmiféle sikeres térítést és terjeszkedést célzó tevékenység előfeltételei Moszkva felől. Kínán kívül a maoizmus sem jelentett immár többet a parasztromantika hamar elhamvadó tűzénél a harmadik világban (gondoljunk csak Che Guevara zűrös afrikai és bolíviai kirándulásaira), illetőleg a jólét elhanyagolásánál a nyugati egyetemeken. Az úgyis egyértelmű volt, hogy a Kelet a magántulajdon kérdésében tanúsított dogmatikusan elutasító magatartása okán nem nyerheti meg a rendszerek közt zajló versenyt. Ezen túlmenően az orosz hadsereg tíz éven át tartó hiábavaló hadjárata az USA által támogatott afgán partizánok ellen bizonyí-

tékát szolgáltatta annak, hogy az ország milyen kevéssé képes megfelelni egykori hírének.

E feltételek mellett a nyugati munkavállalók szervezetei elvesztették az előjogukat arra, hogy saját fáradozások híján is profitáljanak a tőkéseknek a kommunizmustól való félelméből. A liberális és konzervatív oldal számára felismerhetővé vált, hogy a bértárgyalások során egy meggyengült – hogy ne mondjuk: egy szétesőfélben lévő – ellenféllel ülnek szemközt. Azt ugyanis egyrészt viszonylagos elégedettsége formán kívüli állapotba sodorta, másrészt pedig egyfajta lopakodó bénultság vett rajta erőt, amely a baloldali tábor ideológiai deflációjából adódott.

Az ezekből az észleletekből levont következtetések határozzák meg a Nyugat pszichopolitikai atmoszféráját a kora nyolcvanas évektől egészen máig. Következményeik most összeadódnak 2001. szeptember 11-ének a klimatikus lecsapódásaival, amelyek – egy liberális köntösben elővezetett háborús háttér előtt – egyre valószínűbbé teszik a kapitalizmus neo-autoriter fordulatának bekövetkeztét. Az 1979. év az, amit mai szemmel a késő 20. század kulcsdátumaként kell meghatároznunk. Három szempontból is ekkor kezdődött el a belépés a kommunizmus utáni szituációba: a Szovjetunió későbbi kimúlását bevezető bevonulás Afganisztánba; Margaret Thatcher kormányfői beiktatása, valamint az iszlám forradalom Khomeini ajatollah alatt történt konszolidációja.

Amit neoliberalizmusnak neveznek, az a dolog lényegét tekintve nem más, mint a belső béke költségeinek újraszámítása az európai típusú kapitalista-szociáldemokrata „vegyes gazdaság" országaiban, illetőleg az egyesült államokbeli amerikai jellegű „szabályozott kapitalizmus" keretei között.[27] Ez

27 Vö. Daniel Yergin – Joseph Stanislaw: *Staat oder Markt. Die Schlüsselfrage unseres Jahrhunderts*. Frankfurt – New York 1999. 22-87. o.

az ellenőrzés elkerülhetetlenül arra az eredményre vezetett, hogy a nyugati vállalkozói oldal a társadalmi békéért a Kelet átmeneti jellegű politikai és ideológiai nyomására túlságosan magas árat fizetett. Elérkezettnek látták tehát az időt, hogy költségcsökkentő intézkedéseket léptessenek életbe – olyan intézkedéseket, amelyekkel tendenciaszerűen hangsúlyeltolódást akartak elérni a teljes foglalkoztatottság szempontjának elsődlegessége helyett a vállalkozások igényelte dinamika érvényesülése érdekében. Ténylegesen a korszellem valóságos átlendüléséről beszélhetünk, amely egyre gyorsabban eltávolodott a háborút követő évtizedek egyszerre lázadó és parancsszóra irányító komfortos etikájától (amely csak Franciaországban maradt életben), hogy helyette egy vállalkozói kockázati etikát részesítsen előnyben – miközben mindenki meg volt győződve róla, hogy egyfajta külső költség gyanánt bele kell törődni az új „osztály" frusztrálódásába abban az értelemben, hogy megszabadítják minden használttól, kiselejtezettől és viseltestől. Azóta az örömök ápolásának és a depressziók kezelésének részkultúrái folyamatosan távolodnak egymástól az európai kristálypalota termeiben.

Hogy ezek a diagnózisok mennyire hűen megfeleltek a helyzetnek, s hogy mennyire radikálisak voltak a következtetések, melyeket levontak belőlük, az az elmúlt negyedszázad folyamán derülhetett ki Nagy-Britannia Joseph Keith által felvázolt és 1979-től Margaret Thatcher által végrehajtott „piaci forradalma" óta (és amely hamarosan átterjedt a kontinensre, valamint a nyugati világ további jelentős részeire, különösen Reagan [1981–1988] és Clinton [1993–2001] Amerikájára). Mindez a legeklatánsabban a neoliberalizmus tartós trendjében – ti. a tömeges munkanélküliséghez vezető út követésében – mutatkozik meg, amely a szociálpolitikában megszabta a hangnemet. Az újdonsült viszonyok olyasmit hoztak

magukkal, ami eladdig elképzelhetetlen volt: nyolc-tíz, sőt még több százalékra rúgó munkanélküliségi arányszámokat, melyekbe az európai nemzetek lakossága többé-kevésbé harc nélkül törődik bele. Még a szociális állam szolgáltatásainak egyre inkább érezhetővé váló leszállítása sem volt képes arra, hogy az osztályharcos tűz felizzítására ingereljen. A szuverenitás viszonyai hirtelen megfordultak. Nem csak arról van szó, hogy a munkavállalói szervezeteknek kevés olyan dolog van a kezében, amivel hatásos fenyegetést helyezhetnének kilátásba, mivel a fenyegetés előjoga átkerült a vállalkozók oldalára. Ez az oldal most meglehetősen meggyőzően állíthatja, hogy még sokkal rosszabbra is fordulhatnak a dolgok, amennyiben a másik oldal vonakodna megérteni az új játékszabályokat, és kivenni a részét belőlük.

A HARMADIK GYŰJTEMÉNY: VAJON LÉTREHOZHATJA-E AZ ISZLÁM A MÁSKÉNT GONDOLKODÁS ÚJ VILÁGBANKJÁT?

Szem előtt kell tartanunk ezt a szcenáriót, ha meg akarjuk érteni, hogy az iszlám terrorizmus milyen feltételek mellett ünnepelhette tényezővé válását a fenyegetni képes hatalmak színpadán. Eleinte az iszlám harcosok nem tűntek egyébnek, mint a posztkommunista konstelláció elszemtelenedett parazitáinak. Senkinek sem jutott volna eszébe, hogy itt olyasmi formálódik, mint egy harmadik típusú katolicizmus, avagy a kommunizmus napkeleti alternatívája. Mindazonáltal az iszlám aktivistáknak szinte egyik napról a másikra sikerült ellenségpótlékként ráerőszakolni magukat a bipoláris időszak utáni kor nyugati tömbjére – először az USA-ra, majd a tehetetlen Európára. Ebben a szerepkörükben kezdettől fogva ambivalensen ítélték meg őket. A tragikumra hajló poli-

tológusok számára, akik meg vannak győződve róla, hogy szükségszerűen mindig ellenségek vesznek körül bennünket, az iszlám gondolkodásmódban megtestesülő harag egyenesen égből küldött ajándékkal ért fel. Habár eleinte anyagi szempontból nem tűnt túlontúl veszélyesnek (amíg ügynökeik nem férnek hozzá tömegpusztító fegyverekhez, és a migráció ellenőrzése kielégítően szigorú marad), addig – így vélték – kívánatos szinten tartja a Nyugat felborzolt idegzetű kollektívumainak pszichopolitikai feszültségi állapotát. Ezzel szemben a liberális idill hívei számára az iszlám terror hívatlan vendég marad – az ő szemükben bizonyos értelemben egy őrült falfirkászhoz hasonlatos, aki egy ellenségekkel nem is rendelkező társadalom homlokzatát obszcén üzenetekkel csúfítja el.

De bárhogy ítéljük is meg az újfajta terror ambivalens fogadtatását nyugati címzettjeinek köreiben, mégis kijelenthető, hogy soha nem nőtte volna ki oly gyorsan a tehertételt jelentő marginális jelenség (vagy legfeljebb a politikai zivatar hírnökének) rangját, ha érdekfeszítő álláshelyként nem játszotta volna a mérleg nyelvét a nyugati társadalmak békéjéért lerovandó költségek újraszámításánál. Mint azt korábban már megjegyeztük, míg a kommunista fenyegetés a békéért fizetendő költségek jelentős mértékű emelkedését vonta maga után, addig az iszlám terror fenyegetéséből mindent egybevetve költségmérséklő hatások fakadnak. Amidőn ugyanis a megtámadott kollektívumot a képzelet síkján stresszeli, hozzájárul ahhoz, hogy – az újabb keletű s elképesztően mély társadalmi különbségek ellenére – ugyanebben a közösségben kibontakozzon az az érzés, hogy egy valóban szolidáris közösséghez, azaz egy a saját jövőjéért küzdő túlélő egységhez tartoznak. Ezen túlmenően – az újfajta terrornak a nyugati életformával szembeni viseltetett differenciálatlan ellensé-

gességének köszönhetően – a diffúz megfélemlítettség olyan klímáját hozza létre, amelyben a politikai és az egzisztenciális biztonság kérdése határozottan előbbre valónak bizonyul a társadalmi igazságosság kérdésével szemben – *quod erat operandum* [itt: és pontosan ezt kellett elérni].

A biztonságra vonatkozó parancs mindent eluraló motívummá történő eltúlzásával a mai médiumok uralta demokráciákban 2001. szeptember 11-e óta a korszellem a fenyegetéseknek és az azokat elhárító intézkedéseknek egy új ökogazdaságára álltak át, miközben ezúttal – bármennyire sikamlósan hangozzék is – az iszlám terror fenyegetési tendenciái a radikalizált kapitalizmus szemszögéből összességében „jó irányba mutatnak". Az a körülmény, hogy az időközben megismert közel-keleti források alapján fenyegetve érezzük magunkat, ma azt jelenti, hogy indokoltnak látjuk, hogy a nyugati politikai kultúra a posztdemokratikus állapotok irányába sodródik. A *war on terror* [a terrorral szemben vívott háború] azzal az eszményi tulajdonsággal rendelkezik, hogy nem lehet megnyerni, amiért aztán abba sem kell hagyni. Ezek a kilátások hosszú életet ígérnek a posztdemokratikus korszak trendjei számára. Ezek teremtik meg az előfeltételeit annak, hogy a demokratikus úton megválasztott államfők büntetlenül főparancsnokokként viselkedhetnek. Ahol a politikai gondolkodás a parancsnokság tanácskozásaira korlátozódik, ott a demokrácia és a független jogi kultúra koncepciói chipek csupán egy stratégiai játszmában.[28]

Az Egyesült Államok pszichopolitikai sorsfordulói a Bush-adminisztráció első és második időszaka alatt félreérthetetlen példák egész sorával szemléltetik ezeket az összefüggéseket. Néhány év leforgása alatt a világ tanújává lett

28 Vö. Eliot A. Cohen: *Supreme Command: Soldiers, Statesmen, and Leadership in Wartime.* New York 2002.

annak, amint egy a különvéleményeket becsülő demokráciában egy az egész nemzet által a puszta túlélésért megvívandó háború tudatosan és akarattal vállalt fikciója hatására a sokrétű politikai vélemények területén hirtelen egész vélekedésfajták kihalására kerül sor: az amerikai nemzet politikai mezője egyik napról a másikra homogenizáló erők hatása alá került. A valóságos háborúkhoz hasonlóan ebben a *drôle de guerre*-ben [buggyant háború] is a belső ellenzéket a patrióta imperatívusz bénítja meg. Ez a fejlemény jórészt az USA-beli neokonzervatív mullahok művének tekinthető, akik teli torokból és fáradhatatlanul idézik fel a „negyedik világháború" rémisztő kísértetét[29] annak érdekében, hogy lehetőség szerint már csírájában elfojtsanak minden kezdeményezést a kapitalizmus keretein belül maradó új ellenzéki csoportok kialakítására, melyek szóvá tehetnék a növekvő társadalmi egyenlőtlenségeket.

A fenyegetési potenciáloknak a jelenkor geopolitikai térképén történő újraelosztásának vizsgálata során kézenfekvőnek tűnik annak a kérdésnek a megfogalmazása, hogy mit is kell értenünk a sokat emlegetett iszlám veszély fogalmán. Miféle médiumokon keresztül gyakorol ez hatást a Nyugat, illetőleg az iszlám államok szerkezeti felépítésére? És vajon valóban képes-e leváltani „a kommunizmust, mint az egész világot átható dogmát", amint arról a radikális iszlám köreiben Khartum és Karachi között – s koránt sem csak zárt ajtók

29 Vö. Thomas Pany: „Die Fürsten des IV. Weltkriegs. US-Think-Tanks und das Netzwerk der Neokonservativen". I. rész: *Telepolis,* 2003. ápr. 28. A nyugati táborban a „negyedik világháború" szófordulatát olyan neokonzervatív szerzők alakították ki, mint Eliot Cohen, Irving Kristol és Norman Podhoretz, mégpedig a politikai céloktól fűtött iszlámmal szemben kialakítandó átfogó háborús tervezet szükségességének jelszavaként. Legyen szabad emlékeztetnem arra, hogy a „negyedik világháború" kifejezést korábban a chiapas-i Marcos parancsnokhelyettes használta Mexikóban, amellyel a „globalizálódást" a tőkének a világ szegényei ellen irányuló nagyszabású támadásaként jellemezte.

mögött – egy évtizede hallhatunk?[30] S vajon az új kísértet, amely bejárja Európát, az USA-t és a világ más tájait, honnan veszi az erőszakkal való fenyegetőzés képességét, amely félelemmel tölti el a berendezkedett hatalmak vezetőit? Átalakulhat-e a politikai célokat követő iszlám – terrorisztikus alkotóelemeket magában hordva vagy ezek nélkül – a harag alternatív világbankjává? Antiszemita vagy posztkapitalista energiák globális méretekben vonzó gyűjtőhelyévé válhat-e? És egyáltalán: igénybe vehető-e még az iszlám arra, hogy – akár megszokott, akár új módon – tovább lehessen szőni a Nyugat nagyszabású (ámde elfáradt) elbeszéléseit a megalázottak és megsértettek felkeléséről uraik ellen? Elegendő-e, ha addig meditálnak a dzsihad fogalmáról, amíg az fedőnevévé nem válik az osztályharcnak? Avagy nem rendelkeznek-e az iszlám nekibuzdulásaiból kialakuló frontvonalak olyan önálló értelemmel, amely csak félreértések és torzítások árán békíthető ki az előrehaladó forradalom nyugati elbeszélői alakzataival, azaz az egyre általánosabbá váló emancipációval és az emberi jogok progresszív megvalósulásával?

Ami a politikai céloktól fűtött iszlámot képessé teszi arra, hogy a kommunizmus lehetséges utódának szerepét betöltse, az olyan három előnyös vonásában ragadható meg, melyek a történetileg kialakult kommunizmusban is megfigyelhetők voltak. Az első előny abból a körülményből fakad, hogy az iszlám az átfogó küldetéstudat olyan dinamikáját mondhatja magáénak, amely mintegy predesztinálja arra, hogy a többszörösen újra megtért emberekből számszerűen gyorsan növekvő kollektívumot – azaz a szó szűkebb értelmében vett „mozgalmat" – hozzon létre. Nemcsak arról van szó, hogy úgyszólván egyetemlegesen, azaz a nemzetek és a társadalmi osztályok mindennemű megkülönböztetése nélkül „mindenkihez" fordul, hanem arról is, hogy éppenséggel a hátrányos helyzetűekre, a tanácstalanokra és a felháborodottakra gyakorol különlegesen erős vonzerőt (amennyiben nem nők, de olykor még rájuk is). Erre az teszi alkalmassá, hogy a spirituálisan vagy anyagi szempontból elhanyagolt szegények ügyvivőjeként lép fel, és érző szívként egy szívtelen világban ébreszt rokonszenvet önmaga iránt. Ebben döntő szerep jut a felvételi feltételek igénytelenségének. Amint egy személy felvételt nyer a hívők soraiba, minden további nélkül a harcoló közösség értelmében máris felhasználhatóvá válik – bizonyos esetekben akár mindjárt a mártír szerepében is. Az újonnan érkezettek számára a vibráló kommunában való megmerítkezés gyakorta azt az érzést kölcsönzi, hogy először találnak hazára, valamint hogy nem közömbös szerepet alakítanak a világ drámáiban.

A politikai céloktól fűtött iszlám második vonzereje abból a tényből fakad, hogy követői számára – csakúgy, mint őt megelőzően a kommunizmus – olyan áttekinthető, a harcra hangsúlyt fektető, nagyszabású és színpadias „világképet" kínál, amely a barát és az ellenség közti kemény különbségtevésen alapul, valamint a győzelem kivívását félreérthetetlen feladatként kirovó és egy végső, részegítő, utópikus vízión, ti. az iszlám ezredforduló számára globális otthont nyújtó, az egész világot átfogó emirátus újrafelállításán – Andalúziától a Távol-Keletig. Ily módon az osztályellenség alakját a hitbéli ellenségével, míg az osztályharcot a Szent Háborúéval helyettesítik az elvek harca, továbbá az elkerülhetetlenül hosszadalmas és áldozatokban gazdag háború dualista sémájának megtartása mellett, melynek utolsó kézitusájában – ahogy szokás – a Jót képviselő fél a győzelem kivívására hivatott.

Az úgynevezett fundamentalizmus a szó politikai használatát tekintve – amint az könnyen felismerhető – kevésbé

30 Vö. Avi Primor: *Terror als Vorwand.* Düsseldorf 2004. 29. o.

hitbéli ügyet képez, mint inkább a cselekvésre való felbujtást, pontosabban azon szerepek készenlétbe helyezését, amelyek révén nagyszámú potenciális cselekvő képes lesz áttérni az elméletről – vagy inkább a frusztrációról – a gyakorlatra. Általánosságban igaz erre az esetre is, amit a demográfiai kutatások hoztak napvilágra: „A vallás ... ahhoz a tűzhöz szállít pótlólag olajat, melynek a fellobbanását előidéző üzemanyag nem belőle származik."[31] A radikális aktivizálás mátrixaként az iszlám gondolatkör egyenrangú a kommunizmussal, sőt valószínűsíthetően különb is annál, mivel nem a radikális szakítás mozgalmaként, hanem e kultúra forradalmi helyreállításaként mutatkozhat meg ama kultúra előtt, amelyből származik.

A politikai céloktól fűtött iszlám elkerülhetetlenül kiéleződő dramaturgiájának legfontosabb oka harmadjára (még akkor is, ha kezdeti vonzereje jelenleg egy sor elszenvedett vereségének köszönhetően valamelyest megcsappanni látszik is) toborzási mezőjének demográfiai dinamikájából adódik. A 20. század totalitárius mozgalmaihoz hasonlóan a politikai célokat dédelgető iszlám is lényegét tekintve az ifjúság – pontosabban a fiatal férfiak – mozgalmát jelenti. Lendületét nagyrészt a fiatal munkanélküli és társadalmi értelemben reményvesztett, 15 és 30 év közötti férfiak feltartóztathatatlanul gyarapodó, immár óriási méreteket öltő hullámaiból előálló vitalitásbeli feleslegének köszönheti. Többségükben a családok olyan másod-, harmad- vagy negyedszülött fiairól van itt szó, akik kilátástalan haragjukat csak bármelyik kéznél levő agressziós programban való részvételükkel csillapíthatják. Amidőn az iszlám szervezetek az alapjukul szolgáló országokban ellenvilágokat hoznak létre a fennálló rendekkel szemben, alternatív álláspontok olyan rácsait szerelik össze, amelyek között az ambiciózus, haragvó fiatalemberek fontosnak érezhetik magukat. Ehhez hozzá tartozik a törekvés arra is, hogy távoli vagy közeli ellenségekre emeljenek kezet – mégpedig inkább már ma, mint holnap.

31 Gunnar Heinsohn: *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen.* Zürich 2003. 31. o.

Ezek a számszerűleg óriási csoportok képezik az idősebb nemzedékekből származó agitátorok követőit, akik prédikációnak anyaga mintegy magától tevődik össze ügyfeleik felháborodási hajlandóságából, miközben az iszlám tradíció rendelkezésre bocsátja az aktuális feszültségekből táplálkozó harag és erőszak megszövegezésének szemantikai formáit. Szinte laboratóriumi kísérlet gyanánt vehettük szemügyre ezeket a viszonyokat a Mohamed prófétáról készült dán karikatúrák miatt 2006 februárjában kitört „spontán zavargások" alakjában, melyek valójában felbujtás hatására bontakoztak ki. Míg a jóravaló európaiak azon törték a fejüket, hogy miképpen kérhetnének bocsánatot az állítólag vagy valóban megsértett muszlimoktól, addig Irakban anonim aktivisták még egyet forgattak a provokáció, vagy inkább a harcos öningerlés kerekén, amennyiben egy bombamerénylet keretében lerombolták az egyik legjelentősebb síita szentségek egyikét, a Bagdadtól északra fekvő Samarra Arany Mecsetét. Ennek az lett az eredménye, hogy az ellentámadások során a szunnita imaházak tucatjait tették a földdel egyenlővé. Az események világos nyelvet beszélnek. Többet árulnak el az odacsapni kész csoportok indítékéhségéről, mint a kultúrák állítólag elkerülhetetlen konfliktusáról. Az agitátorok bizonyára sajnálnák, ha tudomásul kellene venniük, hogy az indítékok külső szolgáltatói valójában sajnálják a dolgot.

Ebből a szempontból megengedhető annak kimondása, hogy az iszlám gondolkodásmód szóhasználatában olyan vallási *ready made*-dé [készen talált tárgy] vált, amely nagyszerűen

alkalmas mozgósítási célok elérésére.[32] Erre való alkalmassága a muszlim hittan olyan ismertetőjegyeire vezethető vissza, amely kezdettől fogva a „hitetlenekkel" szemben vívandó harcot írta zászlajára. A Korán felkészületlen olvasójának ámulnia kell azon, hogy egy szent könyv hogyan képes csaknem minden egyes oldalon kilátásba helyezni az örök tűz miatt várható szenvedést a próféta és az igaz hit ellenfeleivel szemben – nem riadva vissza attól, hogy ezzel mintegy önmagát cáfolja meg. Az emiatti idegenkedést aligha segítenek leküzdeni az írástudóknak azok a magyarázatai, akik a Korán polemikus szövegrészeit a történeti összefüggésből igyekeznek levezetni. Szerintük a próféta egyfajta korai szocialista kritika keretében bírálja korának gazdagjait, Mekka arrogáns és könyörtelen kereskedőit, akik hallani sem akarnak többé a régi arab törzsi kultúra egyenlősítő és általános értékeiről. Véleményük szerint Mohamed tanítása pontosan ezekhez az értékekhez kapcsolódott, amikor követőit a gyengék iránti gondoskodásra kötelezte. Erre az istenre vonatkozó és a hitetlenekkel szembeszegülő buzgalom monoteista privilégiumára történő – eleinte meggyőzőnek tűnő – utalás sem nyújt elégséges magyarázatot, mivel magától értetődő, hogy senki sem törődne a Korán homályos szöveghelyeivel, ha nem léteznének milliószámra olyan erőszakra éhes, Istent kereső bandák, amelyek a Korán szavait hozzáigazítják eljövendő tetteikhez (miközben a bosszúvágyat megéneklő ótestamentumi zsoltárok ezekhez bízvást hasonlítható, ugyancsak forró szöveghelyei az egyház és a zsinagóga gyér közönségét hosszú idők óta teljesen hidegen hagyják).

Az újfajta mozgósítások – amelyek legyenek akár legitimek a Korán teológiája szerint, akár nem – magas szinten állandósult születésszámok mellett a 21. század közepéig csupán az arab hemiszférában több százmillió fiatal férfiból álló tartalékhadra gyakorolnak majd hatást, akik valószínűleg abban pillanthatnak csak meg önmaguk számára egzisztenciálisan vonzó értelmi horizontot, ha a politikailag és vallásilag egyaránt szépítgetett önpusztító tervezetek mellé felzárkóznak. Mindenütt, ahol elburjánzó felesleg képződik fiatal férfiakból, sok ezernyi korániskola képzi a Szent Háború fogalmai szerint a nyughatatlan seregeket, melyek szinte a földből nőttek ki újabban. Ennek csak elenyésző része nyilvánulhat majd meg a külső országok felé irányuló terrorizmusban; túlnyomó részét arab területeken ruházzák majd be az életét felemésztő polgárháborúkban. Olyan háborúk lesznek ezek, amelyek várható borzalmaiból az Irán és Irak között 1980-tól 1988-ig elkövetett tömeggyilkosságok csak előzetes képet adhattak. Ezek a háborúk arányaikat tekintve előre láthatólag hatalmas méreteket öltenek majd. Nem zárhatóak ki a síiták és a szunniták között megvívandó, óriási méreteket öltő pusztító harcok sem: a másik oldal mecsetei és szent helyei ellen elkövetett pusztítások minden jel szerint csak előzetesét képezik ezeknek. Az sem ismerhető félre, hogy Izrael további próbatételek előtt áll. Az elkülönülés messzire tekintő politikája nélkül a zsidó beékelt terület nem lesz képes átvészelni a következő évtizedeket. Az igazság az, hogy még a helyzet szakértőinek sincs a leghalványabb elképzelése sem arról, hogy miképpen lehetne békés eszközökkel visszaszorítani a hatalmas méreteket öltő muszlim *jouth bulge*-ot, azaz a genocídium gondolatát dédelgető fiatal férfiaknak az emberiség történelméből ismert legátfogóbb hullámát.[33]

32 A ready made-ek művészeti szférán belül és azon kívül érvényesülő logikájáról lásd: Boris Groys: *Marcel Duchamps „Readymades"*. *I. m.*

33 A 21. század népirtó potenciáljairól – főként a Közel-Keleten – lásd Gunnar Heinsohn: *Söhne und Weltmacht* (id. kiad.). Ugyanez a szerző szárazan jegyzi meg, hogy a következő húsz béke Nobel-díjat azoknak adományozná, akiknek épkézláb ötletük támad ezeknek a feszültségeknek az erőszakmentes kezelésére.

Ezek az utalások az iszlám radikális mozgalmának aktuális tömegbázisára egyúttal azt a határt is kijelölik, ahol a történelmi alakot öltött kommunizmussal való összehasonlíthatósága végződik. Az iszlám terjeszkedés gondolatának mai és eljövendő hordozói semmilyen szempontból sem hasonlíthatók a munkások, valamint a bérből és fizetésből élők osztályához, akik abból a célból egyesítik erőiket, hogy az államhatalom megragadása révén véget vessenek nyomoruknak. Sokkal inkább egy felbőszült, a proletariátus alatt elhelyezkedő réteget alkotnak, sőt ami még ennél is rosszabb, a gazdaságilag fölöslegessé és társadalmilag használhatatlanná váltak kétségbeesett mozgalmát, akik számára saját rendszereiken belül túlságosan kevés elfogadható pozíció létezik – s ez még akkor is így lenne, ha államcsínyek vagy választások nyomán hatalomra kerülnének. A demográfiai adottságok alapján az efféle mozgalmak ellenségképei nem határozhatóak meg szociológiai eszközökkel, mint a marxista módon felfogott „kizsákmányoló osztály" esetében, hanem csakis vallási, politikai és kulturális alapon, mivel belülről az aktivisták szemében megvetendő elitek ellen irányulnak, amelyek szerintük túlságosan nagy engedményeket tesznek a Nyugatnak, míg kifelé általánosságban helyezkednek szembe a Nyugattal, ahogyan az a megbetegítő, romboló és obszcén kulturális behozatal gyűjtőfogalmának képében megjelenik. Vezetőik természetszerűleg előbb vagy utóbb megkísérlik majd, hogy hatalmukba kerítsék a Közel-Kelet járadékos államait annak érdekében, hogy elfoglalhassák a kőolajüzleten alapuló, hatalmas méretű gazdagság újraelosztását levezénylő parancsnoki pozíciókat. Így átmenetileg az olajmannából való részesedés biztosításával megnyugtathatnák ügyfeleiket. Mivel a következő évtizedek emelkedő energiaárai segítségére sietnek a fennálló olajteokráciáknak, így ezekben az országokban több mint

valószínű, hogy felkelésekre kerül majd sor. Irán példája megmutatta, hogy mi történik ekkor.

Amennyire igaz, hogy az iszlám teokrácia arra a formális és materiális szempontból egyaránt totalitárius igényre épül, hogy minden életmegnyilvánulást egy virtuálisan az iszlám elképzelései alapján átalakított világtársadalom keretei között a Korán előírásaiból levezetett jognak vessenek alá, annyira nem volna képes arra, hogy szembeszálljon a jelenkor gazdasági, politikai, műszaki és művészeti tényeivel. Míg a kommunizmus a nyugati modernizáció mintáinak egyik jellegzetes, ámde autentikus formáját testesítette meg, sőt mi több, bizonyos tekintetben annak élvonalába tartozott, addig a politikai célokat követő iszlám homlokára van írva a modern világhoz fűződő nem egyidejű viszonya, valamint alapvetően modernségellenes hozzáállása. Ehhez számítható a modern tudományos kultúrához fűződő kapcsolata és a folyamatosan parazitának minősíthető viszonyulása a fegyvergyártás Nyugaton megvalósított technológiájához. Első pillantásra mindezen mit sem változtat az iszlám világ szélsőséges demográfiai dinamikája, melynek lakossága 1900 és 2000 között 150 millióról 1,2 milliárdra – azaz a nyolcszorosára – nőtt. Habár a „fegyverré kovácsolódott népesség" – mint azt Gunnar Heinsohn megmutatta – újkori eredetű,[34] a hiányzó terjeszkedési és kivándorlási esélyek okán ez a fegyver saját tulajdonosa ellen fordul. S amikor a palesztinai orvos, Abdel Aziz Rantiszi, a Hamasz egyik vezetője legutóbb azt nyilatkoztatta ki, hogy az elkövetkező évszázad az iszlám jegyében telik majd el, akkor a kor szokásos hibájába esik: összetéveszti ugyanis a kultúrát a biomasszával. Jövendölése csak abban a valószerűtlen esetben tarthatna igényt az igazságra, ha az iszlám világ egészének sikerülne kilábalni az önmaga okozta elmaradottságból.

34 Gunnar Heinsohn: *Söhne und Weltmacht.* Id. kiad., 72–112. o.

Hogy ez miképpen sikerülhetne, arról jelenleg a lehető legjobb szándékú értelmezőknek is csak használhatatlan elképzelései vannak.

Ha figyelmünket arra a két repülőgépre irányítjuk, amelyeket 2001. szeptember 11-én a New York-i *World Trade Center* tornyainak vezettek, akkor e megfontolások összefüggésében mindez nem iszlám erődemonstrációnak, hanem a kaján eszköztelenség szimbólumának tekinthető, melynek kompenzációjához csak az emberéletek szakrálisként maszkírozott föláldozását lehetett bevetni. A politikai célokat követő iszlám egyetlen későbbi Marxa sem állíthatja a jövőben, hogy bár a modern technológia a Nyugat méhében indult is növekedésnek, ám igazi rendeltetése csak iszlám felhasználóinak kezében teljesedik ki. Szeptember 11-e tanulsága úgy hangzik, hogy a Nyugat ellenségei mindent csak a Nyugat szerszámainak a saját feltalálóikkal való, bosszúvágytól fűtött szembefordításától remélnek. Az iszlámofil Friedrich Nietzschének ma módosítania kellene az ítéleteit. Azok a szemrehányások, melyeket a kereszténységre szórt átkok formájában megfogalmazott, mintegy a saját háta mögött a másik címzettre terelődtek. Napjaink radikális iszlámizmusa mintapéldája annak a bosszúvágyó ideológiának, amely csak büntetni képes, de nem hoz létre semmit.[35]

Az iszlám mint politikai célokat követő vallás gyengesége – lett légyen az visszafogott vagy radikális lenyomatú – múltba forduló alaporientációján alapul. Vezetői nem képesek másra, mint hogy technikaellenes, romantikus és haragtól áthatott koncepciókat fogalmazzanak meg a holnap világa számára. Az elkövetkező fél évszázad során kétségkívül a haragvó grandiozitás retorikájának segítségével kell lábra állítani az Elő-

35 Eugen Rosenstock-Huessy: *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*. Id. kiad.

és Közép-Kelet tiltakozó tömegeinek áradatát. A hatalmas méreteket öltő thümotikus emberkészletek láttán elmondható, hogy az iszlám még valóban nem érte el lehetőségeinek korlátait. Az aktivistáknak az iszlám nagybirodalomról szőtt, újközépkori jellegzetességeket magán viselő álma még számtalan együtt álmodónak ad majd ötleteket még akkor is, ha ehhez minden lehetséges tekintetben hiányoznak is a politikai előfeltételek. Ugyanakkor az iszlám államok várható regionális birodalmi képződményeiből legjobb esetben is csak konvencionális és középes hatalmak bontakozhatnak ki. Az viszont valószínűtlen – hogy ne mondjuk: lehetetlen –, hogy olyan exportképes kulturális termékeket hozzanak létre, amelyek másutt is felpiszkálják az utánzás libidóját. A dolgok menete szempontjából az a tényező bír döntő jelentőséggel, hogy az iszlám meghatározó elméi mai irányultságuk szerint tökéletesen képtelennek bizonyulnak arra, hogy másokkal együtt tevékenyen részt vegyenek a kulturális evolúció következő fejezeteinek meg-, sőt előírásában – még akkor sem, ha származási országaik „a szaporodás győzelmi zászlaját"[36] mégoly büszkén tartják is maguk előtt a magasba. Az iszlámnak eleddig kevés felmutatni valója van, ami alkalmassá tenné arra, hogy a 21. század emberisége számára kreatív módon tovább alakítsa a technológiai, gazdasági és tudományos létezési feltételeket. Már az is titáni teljesítmény volna tőle, ha belátható időn belül sikerülne modernizálnia saját fennállásának feltételeit. Csak az bizonyos, hogy felébredt már dogmatikus szendergéséből. Évszázadokon át húzódó stagnálásából most visszatér a világ színpadára – hogy zavarodottan felismerje: képtelen arra, hogy az egészen a 13. századig kozmopolita, mérsékelt és alkotó szellemű iszlámhoz kapcsolódjék. Újabb száz évet vehet igénybe, míg szószólói kevésbé

36 Gunnar Heinsohn: *Söhne und Weltmacht*. Id. kiad. 24. sk. o.

fenyegetéseik, mint inkább teljesítményeik alapján jelentenek majd beszédtémát.

A Nyugat számára mindez nem az üres kivárás idejét jelenti majd. Mivel az iszlám világban számos, demográfiailag robbanás előtt álló állam tartózkodik a rivalda közelében, méghozzá agresszív birodalmi politikák kialakításának terveivel – mindenekelőtt Irán és Pakisztán, kisebb mértékben Egyiptom és Marokkó –, az elkövetkező évtizedekben egy sor inkoherens, ám átmenetileg mégis szövetségek kialakítására képes offenzívával találjuk majd szemben magunkat, amelyek Olaszország és Németország haragvó veszteseinek félmodern, felkerekedő mozgalmaira emlékeztethetnek – mégpedig a legkevésbé örvendetes korból.

E körülmények közepette az egész világot átfogó ellenzéki mozgalom szerepében tetszelgő iszlámizmushoz, mint a kommunizmus potenciális utódjához fűződő elvárásokat alacsony szinten kell tartani. A valóságban ezek az elvárások teljességgel illuzórikusak. Egészen egyszerűen nem látható, hogy a globalizálódott kapitalizmus országaiban hogyan lehetne megszervezni belőle a másként gondolkodói potenciálok egyetemes összegyűjtését. Mindazonáltal a harag egy sor regionális nagybankja hosszabb időn át roppant thümotikus potenciált halmoz majd még fel. Ám ezek vélhetően véres akciókra pazarolják majd el tőkéjüket ahelyett, hogy a jövőre nézvést hatékony kulturális és gazdasági vállalkozásokba fektetnének be. A 21. század első felében az iszlám ifjúsági mozgalmak a Távol- és a Közép-Kelet egy tucat országában a nyugtalanság kisugárzásának legjelentősebb gócpontjait alkotják majd a stratégiai elemzők válságokat számon tartó térképein. De bármit hozzanak is világra az iszlám előretörései a harag politikájának irányába a következő évtizedekben – és a következő húsz-harminc év minden idők legvégzetesebb

időszakaivá válhatnak, amennyiben a *worst case*-feltevések [a lehető legrosszabb eshetőségeket alapul vevő feltevések] anyagi formát öltenek –, tervezeteik belső okoknál fogva akkor sem lendülhetnek túl a politikai fekete romantika színvonalán. Így kellene jellemezni a mozgósításoknak azt az elvét, amelyek az Istentől akart harcok kerülőútján át valójában sötét célt követnek – ti. a fölöslegesek önmegsemmisítését.

Arra, aki kitart ama követelés mellett, hogy a világtörténelemnek világbíróságként kellene kiteljesednie, csalódást hozó idők várnak. Mindenesetre más bírák után kellene néznie. Mivel a büntetőbíróságoktól semmi jó nem várható, ezért a jövőben legfeljebb a döntőbíróságokra számíthatnánk. A dolgok jelenlegi állása szerint e szerep betöltésének tekintetében most csak a globális kapitalizmus jöhet szóba. A következő játékrészben csak a kapitalizmus nőheti ki magát önnön ellenfelévé, amely megfelelő mértékű feszültség alá helyezi magát annak érdekében, hogy életre-halálra szóló kihívójaként vehesse komolyan magát.

Végkövetkeztetés – Túl a neheztelésen

Mindazok után, amiket jelen vizsgálódás során elmondtunk, téves lenne az az állítás, hogy a harag szempontjából legjobb idők a múltéi már. Ellenkezőleg: meggyőződtünk arról, hogy a harag (thümotikus testvéreivel: a büszkeséggel, az érvényesülési vággyal és a nehezteléssel egyetemben) az affektusok ökoszisztémájának egyik alaperejét képezi akár személyközi, akár politikai, akár kulturális vonatkozásban vesszük is szemügyre. Ez a tézis akkor is érvényes, ha a harag a jövőben többé nem sűrűsödik össze már kommunista típusú, egyetemes jellegű, hanem csupán regionális szintű gyűjteményekké. Ha abból az előfeltevésből indulunk ki, hogy nem lehetséges visszatérni a politikai pszichológia elért foka mögé, akkor az ebben a könyvben (sokrétű ösztönzések nyomán) tárgyalt thümotikus energiákat a realitásról kialakított igazságosabb kép hivatalos részévé kell avatni, bármennyire áldozatául estek is eleddig szervezett félreismerésüknek.

Ami valóban véget ért, és jelenleg a teljes felbomlás állapotában leledzik, az a vallási és politikai tekintetben egy-

aránt eltúlzott megtorlásgondolat pszichohistorikus konstellációja, amely rányomta bélyegét a keresztény, a szocialista és a kommunista térben lejátszódó folyamatokra. Ezen ismertetőjegyek jellemzésekor talált rá Nietzsche a fogalomra, amidőn – tekintettel Pálra és a „kereszténység" általa történt felfedezésére – arra a diagnózisra jutott, hogy a neheztelés is lehet zseniális. Amíg a szellem és a neheztelés viszonya szilárd alapokon nyugodott, addig a világban uralkodó igazságosság iránti vágy – akár a földi életen túl, akár a megtörténő történelemben – azokhoz a fikciókhoz folyamodhatott, melyeket részletesen fejtegettünk ebben az írásban, ti. a haragvó Isten teológiájához és a kommunizmus thümotikus világgazdaságához. A tét mindkét rendszer esetében nem kevesebb volt, mint a morális szempontból kiegyensúlyozatlan világ szenvedés- és igazságtalanság-számlájának helyrebillentése. Mindkettő annak a feladatnak szentelte magát, hogy pozitív tartalommal telítse a neheztelést azért, hogy ébren tartsa a világban található igazságtalanság iránti érzéket. Az ő fáradozásaiknak köszönhető, hogy a nyugati civilizációban kialakult a „kritika" messzemenőkig valószerűtlen jelensége – amennyiben kritikán azt értjük, hogy az általánosított nehezteléstől feltüzelt szellem nincs alárendelve a puszta tényeknek – nevezetesen a jogtalanság alá tartozó tényeknek. Ebben az értelemben a „kritika" nem a Nyugat abszolút privilégiuma, bármennyire annak keretei között bontakozott is ki klasszikus formában. Ugyanis minden olyan kultúrában megtalálható, amelynek sikerült kivonnia magát a szervilis, holisztikus, monologikus és mazochista motívumok uralma alól. Aki hangsúlyosan állítja, hogy a demokratikus politikai és életformák valószínűsíthetően

egyetemesek, annak a demokrácia regionális forrásaiként tekintetbe kellene vennie „mások" tanácskozási kultúráit, vitatkozási gyakorlatát és kritikai tradícióit is.[1]

Az itt következő belátást úgyszólván axiómaképpen kell rögzítenünk. A globalizáció szituációjában nem lehetséges többé a szenvedések olyan nagyszabású kiegyenlítésének politikája, melyet a múltban elkövetett jogtalanság miatti haragtartásra lehetne építeni – mindegy, hogy miféle (világmegváltó, illetőleg a társadalom vagy a demokrácia síkján messianisztikusan kódolt) álca mögé bújjék is. Ez a felismerés korlátok közé szorítja a szemrehányáson alapuló mozgalmak morális termelékenységét, még akkor is – akárcsak a szocializmus, a feminizmus vagy a posztkolonializmus –, ha valamely önmagában tiszteletreméltó ügyért szálltak volt is síkra. Jelenleg sokkal fontosabb, hogy delegitimáljuk az értelmiség és a neheztelés tiszteletreméltó és végzetes szövetségét annak érdekében, hogy teret nyissunk a méregtelenített életbölcsességeknek a jövőre nyitottabb paradigmái számára. Ezek kritériumai nem különösképpen újszerűek; John Locke, a liberális angol polgárság mintaszerű gondolkodója 1689-ben egyszerű szavakkal fogalmazta meg őket. Az élethez, a szabadsághoz és a tulajdonhoz való alapjogokról van itt szó.[2] Ami ennek a triásznak a sikertörténetét illeti, a történeti látlelet nyilvánvaló: a világnak csakis azokban a részeiben mennek végbe valódi kivilágosodások, ahol tiszteletben tartják ezeket a normákat. Kétszáz évvel később Friedrich Nietzsche – formájára nézvést nyilván patetikusan, de a terápia szempontjából teljesen meggyőzően – a civilizálódásnak ezeket a premisszáit egy

1 Vö. Amartya Sen: *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident.* Párizs 2005.

2 John Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung.* Frankfurt 2006. [Magyarul: John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról.* Budapest 1986.]

olyan higiénikus programmal egészítette ki, amely a neheztelés szellemétől való megszabadulást tűzte napirendre. Nietzsche azért volt gondban, hogy miképpen lehetne a „bosszúszomjas alázatosság" mérgező alakját egy önnön thümotikus indítékai felől újfent megbizonyosodott értelmiséggel leváltani. Értsük meg jól: a nyíltan vállalt ambíciókon alapuló kultúra híján mindez nem érhető el. Ennek a kultúrának abban az értelemben posztmonoteistának kell lennie, amennyiben határozottan szakít a megtorlást hirdető metafizikával és annak politikai reflexeivel. A cél egy olyan meritokrácia felépítése, amely mind a saját kultúrán belül, mind a kultúrák fölött a tekintélyellenesség útján egyenlíti ki egymással az egymás irányában megenyhült morális elképzeléseket a határozott normatudat és az elidegeníthetetlen személyiségi jogok iránt tanúsított tisztelet jegyében. A morál kalandja az elitariánus és az egalitariánus erők által kifeszített paralelogramma keretén belül játszódik le. S a hangsúlyeltolódás az elsajátításra törő ösztönökről az adakozó ösztönök irányába csakis ebben a keretben gondolható el.

A tétek ebben a művelődési programban magasak. Amiről szó van benne, az egy *code of conduct* [magatartási kódex] megteremtése multicivilizációs komplexumok számára. Az ilyesféle sémának eléggé terhelhetőnek kell lennie azért, hogy megbirkózhassunk a ténnyel, hogy az összetömörített vagy globalizált világ egyelőre sok tekintetben megalomán és egymás iránt paranoid marad. Egy energikus, thümotikai szempontból irritálható cselekvőkből álló univerzum nem integrálható felülről megteremtendő idealizált szintézisek útján; legfeljebb csak egyensúlyban tartható az egymással szemben álló erők közt kialakuló kapcsolatok révén. Nagyszabású politika csak egyensúlyozó gyakorlatok módjára valósítható meg. Az egyensúlyozás azt jelenti, hogy nem térünk ki egyetlen szükségszerű harc elől sem, miközben egyetlen fölösleges set sem provokálunk ki. Továbbá azt is, hogy nem adjuk fel a versenyfutást az entrópikus folyamatokkal, mindenekelőtt a környezetrombolással és a demoralizálódással. Ehhez az is hozzátartozik, hogy megtanuljuk mások szemével látni magunkat. Amit korábban a vallásos alázatnak kellett nyújtania, azt most a második rendű megfigyeléseken alapuló racionális kultúrának kell véghezvinnie. Csak ez képes megálljt parancsolni a rosszindulatú naivitásnak úgy, hogy az érvényesülésre törő akaratot összekapcsolja önmagunk viszonylagossá tételével. Ezeknek a feladatoknak a megoldására időre van szükség – de ez az idő többé már nem az eposz és a tragikus sodrú dráma történelmi idejét jelenti. Az idő lényegi vonását a civilizálódásra szánt tanulóidőként kell meghatározni. Aki csupán csak „történelmet" akar csinálni, az e definíció mögé hullik vissza.

Nem szabad, hogy a gyakorlás szó elterelje a figyelmet arról, hogy mindig a szükséghelyzet feltételei közepette gyakorolunk azért, hogy lehetőség szerint megakadályozzuk a bekövetkeztét. Bár a hibák nem megengedettek, mégis valószínűek. A gyakorlatok kedvező alakulása esetén kialakulhat a kultúrák között kötelezően művelt diszciplínák egy olyan tárháza, amelyet joggal lehetne először a „világkultúra" kifejezéssel jelölni.



…loterdijk gondolkodása és írásos munkája összetéveszthetetlen
…őjegyének tekinthető, hogy még a legaktuálisabb kérdéseket is azok
…nyúló történetébe ágyazza. A szerző így jut el a jelenkori „emberi
… újrameghatározásaiig, amelyet egy eleddig ismeretlen nézőpontból
…eg, illetőleg amely váratlan – vagy előre nem sejtett – összefüggések
…ához segíti őt hozzá. Sloterdijk új könyve a harag témakörével foglal-
…melynek következményei a harcban, az erőszakban és az agresszió-
…pódnak le. Az európai hagyomány kezdetének tekinthető, az *Iliász*
…lvasható mondat a „harag" szóval kezdődik. Ebben a szövegben
… baljós erőként jelenik meg, ám mégis nagyrabecsülés övezi, mivel
… hív életre. Vajon hogy történhetett, hogy nem sokkal ezután a görög
…an csak igen szűk korlátok között lehetett létjogosultsága? S mi
…ázza, hogy a későbbi kulturális tradíciók keretei között kibontakoz-
…a harag szentsége", s ezzel együtt az igazságosság első fogalma?
…: hogy képzelhetjük el a harag kommunista világbankját? És mi vezetett
…hogy az igazságosságot mint alapértéket szem előtt tartó társadal-
…nden lehetséges összefüggésből száműzték a haragot? S vajon mit
…tunk annak visszatértéről a 21. század kezdetén? Peter Sloterdijk erre
…kező választ körvonalazza: „Nagyszabású politika csak egyensúlyo-
…orlatok módjára valósítható meg. Az egyensúlyozás azt jelenti, hogy
…ünk ki egyetlen szükségszerű harc elől sem, miközben egyetlen
…eset sem provokálunk ki. Továbbá azt is, hogy nem adjuk fel a verseny-
…z entrópikus folyamatokkal, mindenekelőtt a környezetrombolással
…oralizálódással."

…OTEX


3500 Ft
ISBN 978-963-279-398-6
9 789632 793986

SLOTERDIJK HARAG ÉS IDŐ

TYPOTEX



HARAG ÉS IDŐ